Sh. Un. 295 a

R.

Fundamentalphilosophie.

Von

Wilhelm Traugott Krug.

Δος μοι που στω.

Wien, 1818.

Im Verlage der Franz Härter'schen Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Keine Wissenschaft ist so mannigfaltiger Formen fähig, als die Philosophie. Unter wie vielen Gestalten zeigte sie sich schon bey ihren ersten Pflegern, den Griechen! Und wie hat sie sich in den neuern und neuesten Zeiten nach und nach umgewandelt! Selbst nach Erscheinung der Kantischen Kritiken, wodurch diese Wissenschaft von Grund aus reformirt werden und vermittelst dieser Reform eine fest bestimmte und für alle Zeiten gültige Form gewinnen sollte, sind so viele sogenannte neue Philosophien entstanden, daß jene Kritiken fast mehr das Signal zu einer Revolution in der Philosophie ge-

geben, als eine gründliche Reformation derſelben bewerkſtelligt zu haben ſcheinen.

Manche haben dieß der Philoſophie zu einem beſondern Vorwurfe gemacht und gemeint, dieſe angebliche Königinn der Wiſſenſchaften ſey nichts als ein leeres Phantom, ein Irrlicht welchem nachzugehen ſich nicht der Mühe verlohne, weil man es doch nie erhaſche, ſondern Gefahr laufe, am Ende in faulen Sümpfen ſtecken zu bleiben; höchſtens ſey ſie ein Spielball für müßige Köpfe, welche ſich der Speculation hingegeben haben, um nur die lange Weile zu vertreiben, mit dem ſich aber ein Gelehrter, der reellere Wiſſenſchaften betreibe, oder ein Geſchäftsmann, der die Wiſſenſchaften nur für den practiſchen Gebrauch erlerne, nicht befaſſen dürfe.

Allein zu geſchweigen, daß bey der raſtloſen Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes in Bearbeitung der mannigfaltigen Felder der Erkenntniß und bey den dadurch herbeygeführten Entdeckungen und Erfindungen alle Wiſſenſchaften nach und nach ihre Geſtalt verändern, mithin jener Vorwurf nicht der Philoſophie ausſchließend gemacht werden kann, ſo beweiſt gerade die große Mannigfaltigkeit der Formen, deren die Philoſophie freylich mehr als jede an-

dere fähig ist, daß diese Wissenschaft auch mehr als jede andere an der vielseitigen Bildung unsers Geschlechts Theil habe, daß sie das edelste Product des sich nach allen Richtungen ausbreitenden menschlichen Geistes und der würdigste Gegenstand des angestrengtesten Nachdenkens für jeden sey, der nicht sein ganzes Leben dem Erwerbe oder Genusse oder einer gemeinen Brauchbarkeit für die beliebigen Zwecke Anderer gewidmet hat, sondern dem es um Veredlung seines ganzen Wesens, um harmonische Ausbildung aller seiner Anlagen, um Erringung eines selbstständigen Werthes und um Beförderung der Wahrheit und Sittlichkeit in der großen Gesellschaft der Menschen überhaupt zu thun ist. Auch werden die Verächter derselben, die zwar auf Kenntniß und Bildung Ansprüche machen, aber — ohne je über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit gründlich nachgedacht (oder, was eben so viel heißt, philosophirt) zu haben — dennoch über jene Angelegenheiten mit dem gemeinen Menschenverstande und nach bloßen Gefühlen absprechen wollen, dafür sehr empfindlich bestraft, indem ihre Urtheile oft so einseitig und so verkehrt sind, daß sie sich selbst in die handgreiflichsten Widersprüche verwickeln, und, wenn nach

vernünftigen Urtheilsgründen gefragt wird, in die lächerlichste Verlegenheit gerathen.

Es gibt aber, wie verschieden auch die Individuen, welche sich mit Philosophie beschäftigen, philosophiren mögen, eigentlich nur Eine Philosophie und kann nur Eine geben, weil es nur Eine Wahrheit und Eine Gutheit geben kann. Alle sogenannte Philosophien oder Systeme der Philosophie, die in ältern und neuern Zeiten nach und nach zum Vorschein kamen, sind nur verschiedene Wege, welche die philosophirenden Individuen betraten, um sich jener Einen Philosophie zu nähern und sie wo möglich in ihren Werken darzustellen. So lange es nun nicht von Allen, die hierüber ein Urtheil haben, anerkannt ist, daß dieser oder jener die Eine Philosophie wirklich erreicht und dargestellt habe — und es dürfte wohl wegen mancherley objectiver und subjectiver Ursachen so leicht nicht zu einer solchen allgemeinen Anerkenntniß kommen — so lange muß es jedem, der sich dazu berufen fühlt, frey stehen, einen neuen Versuch zu wagen, sich selbst ein System zu schaffen und es dem philosophirenden Publicum zur Prüfung vorzulegen. Ist es auch nicht die Eine Philosophie selbst, so gewinnt doch dadurch die philosophirende Ver-

nunft vielleicht einen bedeutenden Vorschritt zu derselben, so zeigt sich doch dadurch dieselbe vielleicht von einer neuen interessanten Seite. Und selbst im schlimmsten Falle, wenn der Versuch, wie viele andere, gänzlich verunglückt wäre, hätte man doch wenigstens einen neuen Irrweg kennen gelernt, den niemand in der Folge wieder zu betreten brauchte.

So gerecht nun auch das Mißtrauen des Publicums gegen philosophische Systeme, die sich als neu und zugleich als allgemeingültig, (d. h. als wahr, denn nur das Wahre ist allgemeingültig, wenn auch nicht immer allgemeingeltend) ankündigen, seyn mag, da so viele mißlungene Versuche der Art gemacht worden sind: so ist doch die Klage, daß durch Vervielfältigung der philosophischen Systeme das Studium der Philosophie erschwert und die Philosophie selbst für das Leben unbrauchbar werde, geradezu von der Hand zu weisen. Denn die Philosophie soll nicht eine Wissenschaft seyn, die man historisch erlernen und mit träger Gemächlichkeit als ein bequemes Werkzeug zur Befriedigung gewisser Bedürfnisse oder einer eiteln Neubegierde brauchen könne. Sie soll vielmehr das eigenste Product des angestrengtesten Forschens eines jeden denkenden

Kopfes seyn, und in das wissenschaftliche Studium überhaupt Geist, Leben und Regsamkeit bringen. Denn sie ist die Wissenschaft des Wissens selbst. Wessen Talent oder Beruf es also nicht gestattet, sich in jene tiefen Untersuchungen einzulassen, welche auf dem Gebiethe dieser Wissenschaft angestellt werden müssen, wenn sie gedeihen soll, der thut freylich wohl, wenn er sich auch wirklich nicht darauf einläßt. Nur muß er sich dann auch kein Urtheil über den Werth oder Unwerth derselben anmaßen, noch weniger aber die Freyheit derer, welche sich darauf einzulassen geneigt sind, beschränken wollen. Denn eben dadurch wird es unmöglich gemacht, daß die menschliche Erkenntniß überhaupt und das practische Leben insonderheit von der Philosophie reellen Gewinn ziehe, weil dieß nur vermittelst der freyesten und vielseitigsten Ausbildung dieser Wissenschaft geschehen kann.

Auf der andern Seite werden aber auch diejenigen, welche mit dergleichen Versuchen im gelehrten Publicum hervor treten, dabey mit derjenigen Achtung verfahren müssen, die sie diesem Publicum und besonders ihren Mitarbeitern an derselben Wissenschaft schuldig sind. Das Fehltreten auf dem schlüpfrigen

Wege der Speculation ist so leicht möglich, daß derjenige, welcher mit der Miene der Untrüglichkeit auftritt und jeden Gegner seiner Behauptungen zu Boden werfen oder lieber gar vernichten möchte, sich nur lächerlich und seinen Eifer für das Wahre und Gute, dessen Beförderung ihm vorgeblich so sehr am Herzen liegt, verdächtig macht. Es gibt unstreitig eine verstellte Bescheidenheit und Humanität, die der Verbreitung des Wahren und Guten mehr hinderlich als förderlich, und eben darum des geraden und offenen Mannes unwürdig ist. Wer durch das gewissenhafteste Nachdenken über das Wahre und Gute zu einer festen Ueberzeugung gelangt ist, der darf diese auch mit Freymüthigkeit bekennen und sagen: Ich glaube gefunden zu haben, was Andere bisher vergeblich suchten. Aber er kann dieß auch sagen, ohne mit Arroganz jedem fremden Verdienste Hohn zu sprechen und die Achtung zu verletzen, die er andern Schriftstellern auch als Menschen schuldig ist *).

---

*) Ich kann mich nicht enthalten, hier an die goldenen Worte zu erinnern, welche der ehrliche Wandsbecker Bothe bey Gelegenheit des mit so vieler Bitterkeit geführten Streites über den Lessingschen Spinocism aussprach. Es heißt nähmlich in der Schrift: Zwey

Der Verfasser gegenwärtiger Schrift hat darin ebenfalls ein neues System der Philoso=phie aufgestellt, d. h. einen neuen Versuch gemacht, der Einen Philosophie, welche die echte ist, sich möglichst anzunähern und sie durch Worte darzustellen. Wahrheit in der Sa=che und Deutlichkeit im Ausdrucke sind bey die=ser Darstellung sein einziges Augenmerk gewe=sen. Er wollte nicht durch paradoxe Neuheit, und, den Schein des Tiefsinns affectirende, Dunkelheit den Ruhm einer zweydeutigen Ori=ginalität erringen, sondern unbekümmert, ob

---

Rezensionen in Sachen der Herren Les=sing, M. Mendelssohn und Jacobi (Ham=burg 1786. 8.) gleich zu Anfange: «Die philosophi=schen Systeme, die von ihren Verfassern für andere erfunden und als Feigenblätter oder des Zanks und der Schau wegen aufgestellt werden, gehen vernünf=tige Leute eigentlich gar nicht an. Die Philosophen aber, die nach Licht und Wahrheit forschten für ei=genes Bedürfniß und um sich den Stein der Unwahr=heit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, gehen andere Menschen eigentlich und sehr nahe an. Auch wo sie irrten und verunglückten, irrten und verunglückten sie auf dem Bette der Ehren. Denn wenn du den Trieb zur Wahrheit und zum Guten im Menschen nicht ehren willst, was hat er denn noch, das du ehren mögest?"

das, was er fand, schon sonst jemand entdeckt habe, und ob es so oder anders schon ehedem gesagt worden, nur das Wahre mit Gewißheit erkennen und das Erkannte so darstellen, daß es auch von jedem im methodischen Denken Geübten und mit dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie Bekannten verstanden würde. Daher ist oft ein langes Nachdenken bloß darauf verwandt worden, die passendsten Worte und zweckmäßigsten Formeln zu finden, durch welche dem Leser die Gedanken und Ueberzeugungen des Verfassers mit möglichster Klarheit vorgehalten werden könnten. Freylich ist dadurch der Vortheil verloren gegangen, daß der Leser hinter dem mystischen Dunkel des Ausdrucks mehr ahnet als sieht, dem Verfasser, wo dieser etwa gefehlt hat, nicht so leicht auf die Spur kommen kann, und, wenn er ihn dennoch darauf ertappt, dieser über unendliche Mißverständnisse klagen und in der beliebigen Deutung seiner Worte noch einige Ausflüchte suchen kann. Man wollte aber lieber diesen armseligen Vortheil freywillig aufgeben, als wirkliche Mißverständnisse veranlassen. Denn derjenige Schriftsteller, der nicht mit aller möglichen Sorgfalt darauf hinarbeitet, verstanden zu werden, verletzt eben dadurch die Achtung

gegen das Publicum, und verdient auch nicht gelesen zu werden. Wenigstens hat er kein Recht zu klagen, wenn er dann vernachlässigt oder falsch beurtheilt wird. Auch wollte der Verfasser nicht, daß der Leser dieß Buch erst ein Dutzend Mahl durchzulesen genöthigt seyn sollte, ehe ihm ein Licht darüber aufginge, oder daß ein durch diese mühselige Lectüre endlich eingeweihter Leser sich über das Buch hermachen und es für Andere excerpiren und commentiren möchte, um auch ihnen ein Licht anzuzünden. Es gibt der lesenswerthen Bücher so viele, daß es viel Eigendünkel verräth, wenn man Andern zumuthet, über seinem Buche ewig zu brüten, und das leidige Excerpiren und Commentiren hat in unserer philosophischen Literatur so über Hand genommen, daß jeder philosophische Schriftsteller lieber dagegen protestiren, als dazu auffordern sollte *).

---

*) Herr Bouterweck sagt in der Vorrede zu seiner Apodictik (S. 21.): „Vielleicht findet einmahl ein denkender Kopf die Arbeit nicht unter seiner Würde, auch dieses System" — die Apodictik „wie so viele andere in einem klaren Auszuge darzustellen. Der Verfasser möchte dazu wohl weniger als jeder Andere fähig seyn." Wir geben daher den phi-

Ob nun das von dem Verfasser aufgestellte System wahr sey und wiefern es das Prädicat eines neuen verdiene, mögen die Leser selbst beurtheilen. Die Grundzüge desselben hat der Verfasser bereits in zwey andern Schriften dargelegt. (Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie — und — über die Methoden des Philosophirens und die Systeme der Philosophie). Diese Schriften haben, wie bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie und dem in literarischen Streitigkeiten herrschenden Tone leicht voraus zu sehen war, in einigen gelehrten Blättern und Zeitschriften mancherley sonderbare Urtheile erfahren. Man hat sie

---

losophischen Schriftstellern, welche sich etwa unterwinden möchten, nach Erscheinung der Apodictik noch ein anderweites System aufzustellen, den wohlmeinenden Rath, statt dessen lieber jenes System zu excerpiren und dadurch dem eingestandenen Unvermögen des Verfassers zu Hülfe zu kommen, um hernach dafür in den Göttinger gelehrten Anzeigen als denkende Köpfe gepriesen zu werden. Außerdem wird man sie vom apodictischen Dreyfuße herab kurz weg mit dem Bescheide abweisen, daß alles, was sie in ihren Systemen vorgebracht hätten, schon längst in der Apodictik entweder aufgestellt oder abgethan sey. Und das V. R. W.

(vornähmlich das Organon; denn über die zweyte Schrift sind dem Verfasser bis jetzt nur zwey öffentliche Beurtheilungen bekannt worden) zum Theil mit vornehmer Miene, zum Theil mit Spott abgefertigt, und sich kaum die Mühe genommen, den Hauptinhalt derselben vollständig anzuzeigen, und den allerwesentlichsten Punct, worauf es bey diesem Systeme ankommt (die transscendentale Synthesis des Seyns und des Wissens oder die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen im Bewußtseyn) heraus zu heben, sondern sich begnügt, über einzelne Sätze einzelne Gegenbemerkungen zu machen. Der Verfasser glaubt aber, mit vollem Rechte gegen ein solches Verfahren protestiren zu dürfen. Es ist Pflicht und Schuldigkeit eines jeden Recensenten, der sein übernommenes Richteramt mit Gewissenhaftigkeit verwalten will, vor allen Dingen die Acten zum Spruche gehörig zu instruiren, mithin ohne alle Parteynahme und Einmischung fremdartiger Dinge den Hauptinhalt eines literarischen Productes, welches eine Wissenschaft auf eine neue Art zu bearbeiten vorgibt, darzulegen, und vorzüglich dasjenige, was in Ansehung des neuen Systems

oder der neuen Methode wesentlich ist, zu bemerken, damit die Leser der Recension, welche das Buch noch nicht selbst gelesen haben, den Geist der Schrift kennen lernen, und in Stand gesetzt werden, ein eigenes Urtheil zu fällen, so weit dieß nach einer fremden Relation möglich ist. Hinterher mag auch der Recensent sein Urtheil aussprechen. Er lobe oder tadle, mit oder ohne Grund; das ist alles gleich viel, wenn er nur seinem Publicum hinlängliche Daten zum eigenen Urtheile gegeben hat. Werden aber aus einem systematischen Werke nur einzelne Behauptungen heraus gehoben, und dagegen einzelne Bemerkungen hingeworfen, so bekommt durch eine solche Recension (die man kursorisch nennen könnte, weil sie gleichsam nur im Durchfluge des zu recensirenden Buchs gemacht wird, da hingegen eine statarische Recension ein gründliches Studium desselben, mithin freylich weit mehr Zeit und Mühe fordert, als die Recensionsfabriken durch ihr armseliges Honorar vergüten können) es bekommt — sag' ich — durch eine solche kursorische Recension kein Mensch in der Welt eine Idee vom Ganzen und dem darin herrschenden Geiste, sondern er hat nur einzelne Bruchstücke, von welchen der Schluß auf das

Ganze sehr unsicher ist. Denn es kann der Verfasser einer Schrift in einzelnen Behauptungen gefehlt oder sich falsch ausgedrückt, und im Ganzen dennoch Recht haben. Was aber die vornehme Miene anlangt, mit welcher manche Recensenten auftreten und auch gegen das Organon aufgetreten sind, so sollten diese Herren doch bedenken, daß jene Miene Niemanden weniger ansteht, als einem Ungenannten, da hinter dem Schilde der Anonymität sich Unwissenheit und Bosheit so leicht verbergen, und dann dieselbe Miene annehmen können. Wenn aber auch sonst ehrwürdige Nahmen hinter diesem Schilde verborgen wären, so kann doch ein vernünftiger Leser in wissenschaftlichen Untersuchungen nicht Nahmen, sondern nur Gründe respectiren. Daher wird jeder Recensent, wenn er sich selbst auch noch so groß und wichtig auf seinem kritischen Stuhle vorkommen möchte, dennoch wohl thun, wenn er sich dieß nicht merken läßt, sondern seine vermeinte Superiorität über den Schriftsteller lieber durch den Gehalt der Recension beurkundet. Was endlich den Spott betrifft, zu welchem manche Beurtheiler in Ermangelung der Gründe ihre Zuflucht nehmen, so kann derselbe in wissenschaft-

licher Hinsicht zu gar nichts führen. Ist er witzig und fein, so lacht man wohl darüber; aber der Bespöttelte kann ruhig selbst mitlachen, denn er darf der gewissen Zuversicht seyn, daß dieser Spott der Wahrheit keinen Abbruch thun werde; und an seine Persönlichkeit soll er, wenn es ihm einzig um Erkenntniß der Wahrheit zu thun ist, nicht weiter denken. Ist aber der Spott plump und fade, so kann nur den Spötter Belachung, oder vielmehr Verachtung treffen; und die Wahrheit leidet so wenig dabey, als die Persönlichkeit des Schriftstellers. Indessen wäre es wohl überhaupt noch eine der gründlichen Prüfung nicht unwürdige Frage, ob und wiefern in wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit Ernst und Würde des Wahrheitsforschers angestellt werden sollen, Spott oder Witz überhaupt zulässig sey oder nicht. So viel ist wenigstens gewiß, daß dadurch nichts entschieden wird *).

*) In einer gewissen Literaturzeitung wandte der Recensent des Organon's einen bekannten Ausspruch Lessing's auf dieses Buch an, indem er sagte, das Wahre in demselben sey nicht neu und das Neue nicht wahr. Wie sehr möchte aber der gute Lessing sowohl als der sich ihm zur Seite stellende Recensent

Der Verfasser übergibt demnach jetzt sein System in einer neuen und vollkommneren Ge-

---

(si parva licet componere magnis) in Verlegenheit kommen, wenn sie bestimmen sollten, was denn eigentlich in der Philosophie wahr und neu sey. Das Wahre ist oft gerade das Älteste, nur daß es nicht immer deutlich gedacht und ausgesprochen, sondern nur dunkel gefühlt und angedeutet worden ist. Daher liegen auch die Keime fast aller neuen philosophischen Systeme schon in den älteren verborgen, und die Erfinder jener hatten nur das Verdienst der Entwickelung und Ausbildung. Und wenn man nun noch überdieß in vielen dieser neuen Systeme dasjenige, was durch die Einkleidung und Darstellung (insonderheit durch neue technische Wörter und Formeln) bloß den Schein der Neuheit bekommen hat, abziehen wollte, wie viel würde ihnen wohl übrig bleiben, was mit allgemeiner Beystimmung wahr und neu zugleich genannt werden könnte? Man sieht also hieraus, daß jenes Urtheil Lessing's und des ihm nachsprechenden Recensenten mehr witzig als gründlich, und eigentlich damit so viel als nichts gesagt sey. — In einer andern sogenannten kritischen (eigentlich kynischen) Zeitschrift wird sehr sinnreich auf den Nahmen des Verfassers des Organon's angespielt und gesagt, dasselbe sey ein Krug, worin Kantisches abgestandenes Bier, Reinhold'sches Wasser, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, u. s. w. zusammen gemischt wären. In diesem Tone werden denn auch Andere theils verspottet, theils geradezu Dummköpfe, Narren u. s. w. genannt. Was mag nun wohl die Wissenschaft durch ein solches Sammelsurium von Bierbanks - Witz und Gassenbuben-Schimpf gewinnen sollen?

stalt dem gelehrten und insonderheit dem philosophirenden Publicum. Man prüfe und beurtheile es, so streng man wolle; nur unbefangen und wissenschaftlich, d. h. nach Gründen der Vernunft und ohne die Persönlichkeit (weder die eigene noch eine fremde) einzumischen. Uebrigens muß aber der Beurtheiler wohl bemerken, daß dieses Buch nichts weiter als die Fundamentalphilosophie enthält, und daß diese bloß der erste Theil eines vollständigen Systems der Philosophie ist, daß mithin alle Untersuchungen, welche der Logik, Metaphysik, Aesthetik u. s. w. eigenthümlich angehören, von der Fundamentalphilosophie ausgeschlossen, und in dieser bloß die Principien für jene Untersuchungen aufgestellt werden mußten. Die Bearbeitung der übrigen philosophischen Wissenschaften nach den hier aufgestellten Grundsätzen bleibt also der Zukunft vorbehalten, und hängt von Umständen ab, die der Verfasser nicht verbürgen kann. Er hat daher vor der Hand nichts weiter als diese Fundamentalphilosophie geben wollen. Sie macht ein Ganzes für sich aus, das von jeder andern philosophischen Wissenschaft unabhängig, von dem aber jede andere abhängig ist. — Die Einleitung dazu wurde schon ander-

wärts ohne Nahmen des Verfassers abgedruckt; erscheint aber hier in einer veränderten Form, welches bloß erinnert wird, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen. Geschrieben zu Frankfurt an der Oder, den 9. März, 1803.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . . Seite 3—32

Erster Theil.

Elementarlehre . . . . . 33—224

Erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre . . . . 39—45

Zweyter Abschnitt.

Apodictische Elementarlehre . . . . . 46—224

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Principien der philosophischen Erkenntniß . . . . . 48—86

Zweytes Hauptstück.

Vom absoluten Gränzpuncte des Philosophirens . 87—137

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs 138—204

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs . . . . . 205—224

Inhaltsanzeige.

Zweyter Theil.

Methodenlehre . . . Seite 225—314

Erster Abschnitt.

Didactische Methodenlehre . . . . . 229—289

Erstes Hauptstück.

Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Überzeugung . . . . . 230—274

Zweytes Hauptstück.

Von den Methoden des Philosophirens . . 275—289

Zweyter Abschnitt.

Architectonische Methodenlehre . . . . 290—314

Erstes Hauptstück.

Vom Begriffe der Philosophie . . . . 292—297

Zweytes Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie . . . . 298—314

Fundamentalphilosophie

oder

System

des

transcendentalen Synthetismes.

Speculative Einschränkung der Vernunft und practische Erweiterung derselben bringen sie allererst in dasjenige Verhältniß, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann; und eben dieses beweiset, daß der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bey uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

Immanuel Kant.

Einleitung.

Der menschliche Geist hat das ganze Gebieth seiner Erkenntniß in mehrere kleine Gebiethe, Wissenschaften genannt, zerlegt, und die Philosophie soll auch eine von diesen Wissenschaften seyn. Wodurch unterscheidet sich nun die Wissenschaft, welche jenen Nahmen führt, von allen übrigen Wissenschaften? — Der Nahme selbst enthält, wie man leicht einsieht, kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmahl, auch wenn man auf dessen ursprüngliche Bedeutung zurückgehen wollte. Denn jene Weisheit, deren Liebe uns durch diesen Nahmen empfohlen wird, hatte ursprünglich einen so weiten Umfang, daß alle menschliche Kunst und Wissenschaft sich unter dem Worte Philosophie befassen ließe.

Es darf aber doch nicht als gleichgültig oder willkürlich angesehen werden, was für einen Begriff man sich von der Philosophie bilde. Denn der Inhalt sowohl als der Umfang einer jeden Wissenschaft hängt von der Idee derselben ab, und diese Idee muß jedem Urtheile über Gehalt und Werth eines jeden Werkes, welches das Ganze oder auch nur einen Theil der Wissenschaft betrifft, zur Richtschnur dienen. Man muß sich also vorerst dieser Idee zu bemächtigen suchen, ehe man sich der Bear-

beitung einer Wissenschaft oder der Beurtheilung eines Werkes über dieselbe unterziehen kann.

Gleichwohl ist offenbar, daß der richtige Begriff von der Philosophie d. h. derjenige, welcher von allen Philosophirenden als gültig anerkannt werden soll, erst in und durch die Philosophie selbst ausgemittelt werden kann. Denn woferne mir jener Begriff nicht schon anderweit gegeben ist — wer soll mir ihn aber geben, da die Philosophen über den Begriff ihrer Wissenschaft so wenig einig sind, als über das, was jeder nach seinem Begriffe in der Wissenschaft lehrt oder behauptet? — so muß er, indem ich über die Philosophie selbst philosophire und so eine Wissenschaft von der Philosophie erzeuge, erst von mir und jedem, der mit mir philosophiren will, für uns gemeinschaftlich gefunden werden.

Indessen kann und soll in dieser Einleitung jener Begriff noch nicht genau bestimmt und vollständig entwickelt, sondern nur in so weit erörtert werden, als es anfangs möglich und nöthig ist, um den Leser mit dem Verfasser über Inhalt und Umfang der Philosophie überhaupt und der Fundamentalphilosophie insonderheit vorläufig zu verständigen und uns gleichsam auf dem Gebiethe unserer künftigen gemeinschaftlichen Nachforschungen zu orientiren. Jene genaue Bestimmung und vollständige Entwickelung aber wird den Beschluß der Fundamentalphilosophie machen, indem der bestimmte und vollständige Begriff von der Philosophie überhaupt eben das letz-

te Resultat der Fundamentalphilosophie seyn muß.

Die Philosophie soll also eine Wissenschaft (scientia, επιστημη) seyn; wir sollen in und durch sie etwas wissen und erkennen, was wir in und durch andere Wissenschaften nicht wissen und erkennen. Denn jede Wissenschaft als ein besonderer Theil der menschlichen Erkenntniß setzt voraus erstlich Etwas, das erkannt werden soll (objectum scientiae), zweytens Etwas, das erkennen soll (subjectum scientiae). Jenes — das Object — ist so mannigfaltig, als die Wissenschaften selbst; dieses — das Subject — ist immer eines und ebendasselbe, nähmlich das Gemüth oder der menschliche Geist überhaupt, der aber in verschiedenen Menschen als individuellen erkennenden Subjecten auf verschiedene Art wirksam seyn kann, indem er bald dieses bald jenes Object in Untersuchung zieht und so verschiedene Wissenschaften hervorbringt, oder dasselbe Object bald von dieser bald von jener Seite, bald mit mehr bald mit weniger Sehkraft und Beharrlichkeit betrachtet und so in derselben Wissenschaft verschiedene Behauptungen aufstellt und diese Behauptungen auf verschiedene Art einkleidet. Die Philosophie als Wissenschaft setzt also ebenfalls voraus ein erkennendes Subject und ein zu erkennendes Object, durch welches, wiefern es ihr eigenthümlich ist, sie sich von andern Wissenschaften wesentlich unterscheidet und durch dessen verschiedene Behandlungsart von den verschiedenen philosophirenden Subjecten nicht eigentlich verschie-

dene Philosophieen, sondern nur verschiedene Formen der Philosophie, dem richtigen Begriffe oder der wahren Idee derselben mehr oder weniger angemessen, entstehen.

Jede Wissenschaft als Theil der menschlichen Erkenntniß überhaupt besteht ferner aus mehreren einzelnen Erkenntnissen, die sich aber alle auf den Gegenstand der Wissenschaft beziehen und insoferne gleichartig seyn müssen. Zugleich müssen sie mit und unter einander zu einem Ganzen der Erkenntniß verbunden seyn, um in und durch diese Verbindung eine Wissenschaft zu bilden. Wissenschaft im objectiven Sinne ist also ein Inbegriff von gleichartigen und zusammenhangenden Erkenntnissen in Beziehung auf einen gewissen Gegenstand. Ein solches Ganze der Erkenntniß heißt auch ein System. Wissenschaft im subjectiven Sinne aber ist die (mehr oder minder systematische) Erkenntniß selbst, die jemand von jenem Gegenstande hat. Die Philosophie ist also — oder soll wenigstens seyn — ebenfalls ein System, und der Philosoph als solcher strebt — oder soll wenigstens streben — nach einer systematischen Erkenntniß dessen, was Gegenstand seiner Wissenschaft ist.

Jede Wissenschaft kann auch als Gegenstand des Unterrichts, d. h. des Lehrens und Lernens betrachtet werden, und heißt insofern eine Lehre (doctrina, disciplina). Die einzelnen zur Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse müssen zu diesem Behuf in Worte gefaßt und als Sätze aufgestellt werden, welche ebendaher Lehrsätze (im allgemeinen Sinne des Worts) heißen. Durch diese Lehrsätze an und für

sich betrachtet ist der Gehalt (materia), durch die Art und Weise ihrer Verbindung unter einander aber die Gestalt (forma) der Wissenschaft bestimmt; und diese Verbindung geschieht dadurch, daß man die Lehrsätze der Wissenschaft auf einander als Grundsätze (principia) und als Folgesätze (principiata) bezieht, indem man diese aus jenen ableitet (deducit) d. h. diese durch jene als gültig erweist. Gäbe es Sätze, die einer solchen Ableitung weder fähig noch bedürftig wären, weil ihre Gültigkeit durch sich selbst einleuchtete, so müßten dieselben als unmittelbar gewiß angesehen und vorzugsweise oder schlechthin Grundsätze (principia κατ' εξοχην s. absoluta) genannt werden; da hingegen alle Sätze, deren Gültigkeit erst durch einen andern Satz vermittelt werden könnte und müßte, nur mittelbar gewiß, mithin an und für sich bloß Folgesätze wären, ob sie gleich in Beziehung auf daraus anderweit abzuleitende Sätze auch Grundsätze (principia relativa) heißen möchten. Die Philosophie als Wissenschaft muß also ebenfalls aus gewissen Lehrsätzen bestehen, welche als Grund- und Folgesätze zusammenhangen und vielleicht zuletzt auf einem oder mehreren unmittelbar gewissen Sätzen, als obersten oder höchsten und letzten Principien, beruhen.

Jede Wissenschaft ist ein freyes Erzeugniß des menschlichen Geistes; denn sie kann nur dadurch entstehen, daß Einer oder nach und nach Mehrere ihre geistige Thätigkeit auf einen gewissen Gegenstand hinlenken und dadurch ein wohlgeordnetes Ganze gleichartiger Erkenntnisse hervorbringen. Eben so ist auch

die Philosophie Niemanden ursprünglich gegeben oder angeboren. Der menschliche Geist muß sie also aus sich selbst erzeugen, und diejenige geistige Thätigkeit, wodurch eben dieses geschieht, heißt das Philosophiren. Was ist nun das Philosophiren? — Es ist nichts anders als:

Ein Einkehren in sich selbst und ein Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und sich selbst zu verstehen, und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen.

Man kehrt nähmlich in sich selbst ein, wenn man von dem, was man als nicht zu sich selbst gehörig und als nicht in sich selbst anzutreffend betrachten muß, abstrahirt — das Äußere mit seinen Gedanken verläßt und in das Innere sich zurückzieht. Man merkt auf sich selbst auf, wenn man eben auf dieses Innere absichtlich reflectirt — sich selbst zum unmittelbaren Gegenstande seines Forschens und Suchens macht. Man erkennt sich selbst, wenn man sein ganzes Vermögen, thätig zu seyn, richtig zu schätzen weiß — die Gesetze, die Schranken und das Ziel seiner gesammten Thätigkeit kennt. Man versteht sich selbst, wenn man im Stande ist, sich von allem, was man denkt und thut, eine vernünftige Rechenschaft zu geben — die Gründe seiner Überzeugungen und Handlungen bestimmt sich selbst darzulegen. Man hat endlich Frieden in und mit sich selbst, wenn man sich der durchgängigen Zusammenstimmung seiner Thätigkeit — der Beziehung

derselben auf seine ganze Bestimmung bewußt ist. Abstraction und Reflexion ist also das erste, Selbsterkenntnung und Selbstverständigung das zweyte, Selbstbefriedigung das dritte Moment, worauf es beym Philosophiren ankommt. Das erste verhält sich zum zweyten und dritten, wie das Mittel zum Zwecke und zwar sowohl zum nächsten als zum entfernten (höchsten und letzten) Zwecke.

Wie macht man es aber, wenn man in sich selbst einkehren und auf sich selbst aufmerken will, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen? Ist jenes Einkehren und Aufmerken nicht vielmehr ein mystisches Beschauen seiner selbst, und jenes Streben nach Selbsterkenntniß nicht vielmehr ein ascetisches Prüfen seines moralischen Zustandes, als ein scientifisches Meditiren und Speculiren? Und ist der Versuch, auf diesem Wege ein wissenschaftliches Studium seiner selbst einzuleiten, nicht ein ganz verkehrtes Unternehmen? — Wer sich selbst erkennen will, muß doch wohl vor allen Dingen sein Vermögen zu erkennen überhaupt kennen lernen. Wodurch willst du dieß aber, nachdem du von allem Äußeren abstrahirt hast und bloß auf das Innere reflectirst, kennen lernen, als eben durch dein bloßes Vermögen zu erkennen? Also das, was du noch nicht kennst, willst du eben durch das, was du noch nicht kennst, erkennen! — Ist es nicht viel natürlicher und vernünftiger, wenn du zuerst deine Aufmerksamkeit auf die Gegenstände richtest, die dich umgeben, auf so mannigfaltige Art berühren und dadurch gleichsam von selbst zur Aufmerksamkeit auffordern, um dich von ihrer Beschaffenheit und den Gesetzen ihrer Wirksamkeit, zu-

gleich aber auch, indem du so an ihnen deine Kraft versuchst und dich derselben bewußt werden lernst, von deiner eigenen Beschaffenheit und den Gesetzen deiner Thätigkeit zu belehren? Und hat nicht die philosophirende Vernunft der Geschichte zufolge bey ihren Spekulationen eben diesen Gang genommen? Ja, nimmt nicht der täglichen Erfahrung zufolge die Entwickelung der menschlichen Vernunft überhaupt bey jedem Menschen denselben Gang?

Zur Beantwortung dieser Fragen, die manchem denkenden Leser bey den obigen Erörterungen dürften eingefallen seyn, mögen folgende Bemerkungen dienen:

1) Über das Wie des Philosophirens selbst läßt sich schlechterdings keine Anweisung geben. Denn das Philosophiren besteht in einem selbstthätigen Produziren von Erkenntnissen, die weder durch unmitelbare Wahrnehmung gegebener Gegenstände noch durch bloße Mittheilung von Seiten Anderer im Gemüthe entstehen. Das Philosophiren ist also eine Art von Kunst, die sich durch bloße Regeln oder bloßes Nachmachen weder lehren noch lernen läßt, obgleich ihr Product, die Philosophie als Wissenschaft, gleich andern Wissenschaften als ein Object des Lehrens und Lernens betrachtet wird *). Zur glück-

*) Man hat zuweilen, und nicht unschicklich, die Philosophie mit der Poesie in Parallele gestellt. Denn das Philosophiren ist auch ein Dichten, nur mit dem Unterschiede, daß der Philosoph mit der Vernunft, der Poet mit der Einbildungskraft dichtet. Es kann sich aber zutragen, daß Bey-

lichen Ausübung jener Kunst aber gehört theils natürliches Talent d. h. eine angeborne eigen-

---

de ihre Rollen vertauschen, in welchem Falle der Erste nicht philosophirt, sondern (vielleicht sehr tiefsinnig) phantasirt, und der letzte nicht poetisirt, sondern (vielleicht in sehr zierlichen Versen) räsonirt. So wenig nun die echte Poesie gelehrt und gelernt werden kann, so wenig kann es auch die echte Philosophie. Man kann freylich einem Andern gewisse Philosopheme vorlegen. Wenn aber dieser zum eigenen Produziren unfähig ist, so wird er immer nur fremde Philosopheme mit dem Gedächtnisse auffassen, und in der philosophischen Erkenntniß nie weiter kommen, als wohin er durch die Hand seines Führers unmittelbar geleitet wird. Daher soll jeder philosophische Vortrag bloß eine Erweckung und Anreitzung zum eigenen Philosophiren für diejenigen seyn, bey welchen sich die Anlage dazu vorfindet — eine bloße Aufforderung des Lehrers an den Zuhörer, eben das in sich hervorzubringen, was jener selbst, indem er redet, in sich hervorbringt. Der Lehrer berührt also gleichsam gewisse Saiten seines eigenen Geistes in der Voraussetzung, daß es in einem fremden Geiste entsprechende homogene Saiten gebe, und in der Hoffnung, daß diese durch die hervorgebrachten Töne werden erschüttert und in harmonische Schwingungen versetzt werden. Daß diese Hoffnung ihn täuschen müsse, wenn jene Voraussetzung falsch ist, versteht sich von selbst. Ungefähr in demselben Verhältnisse steht der philosophische Schriftsteller zu seinen Lesern nur daß er bey diesen (wenn sie nicht mehr Jünglinge, sondern Männer sind) größten Theils schon mehr Vorkenntnisse (zuweilen aber auch mehr Vorurtheile) und mehr Übung im Denken (zuweilen aber auch mehr Trägheit im Denken) voraussetzen kann. und

thümliche Anlage zum Philosophiren, theils guter Wille d. h. reine Liebe zur Wahrheit *).

---

muß. Übrigens erhellet schon hieraus, warum Mißverständnisse und Streitigkeiten theils über Sachen theils über Worte gerade in der Philosophie so sehr einheimisch sind, und warum gerade diejenigen am wenigsten von der Philosophie verstehen, die in ihr am meisten gelernt zu haben meinen.

*) Die Nothwendigkeit der Vereinigung von Beyden, wenn die Philosophie aus den Bemühungen ihrer Bearbeitung reellen Gewinn ziehen und auf die Denkart des Publicums Einfluß erhalten soll, leuchtet aus der Geschichte des Tages nur allzusehr ein. Während Einige allen denen, die ihren Speculationen nicht unbedingten Beyfall geben, alles philosophische Talent absprechen und dieselben aus der philosophirenden Gemeine lieber ganz excommuniziren möchten, verrathen sie selbst bey allem sonstigen Talente so viel Mangel an gutem Willen, daß das Publicum gegen ihre Bemühungen wohl mißtrauisch werden muß und am Ende die Philosophie selbst geringschätzen lernt, weil ihre Pfleger und Freunde sich gegen einander so unphilosophisch benehmen. Kann man denn wohl reine Liebe zur Wahrheit bey demjenigen voraussetzen oder kann man sich viel von dessen wissenschaftlichen Bemühungen versprechen, der Gründe, die seinen Behauptungen entgegengesetzt werden, nur mit skurrilem Spotte oder pöbelhaften Schimpfworten erwidert, der den Gegner nicht eines Bessern zu belehren, sondern nur durch Verächtlichmachung zu unterdrücken sucht? — Möchte man doch auch in dieser Hinsicht beherzigen, was Kant in seiner Tugendlehre (S. 141.), wo er von den Pflichten gegen Andersdenkende redet, sagt! „Hierauf" — sind seine Worte — „gründet sich eine Pflicht der Achtung

2) Das Philosophiren ist in der That eine Art von Beschauung seiner selbst und zwar eine Beschauung, die bis in die tiefsten Tiefen des menschlichen Geistes, wo ein geheimnißvoller Schleyer den Blick zu hemmen scheint, einzudringen sucht. Daher nimmt freylich zuweilen die Philosophie ein etwas mysteriöses Gewand um. Allein der Philosoph verfährt bey seiner Selbstbeschauung ganz anders als der Mystiker. Jener handelt nähmlich mit kalter Besonnenheit und nach Gesetzen, deren er sich entweder schon bewußt ist, oder doch eben dadurch bewußt zu werden sucht, um dann alles, was er gefunden hat, klar und offen darzulegen, und jedem von seinem Verfahren vernünftige Rechenschaft zu geben, während dieser bey seiner Selbstbeschauung über das, was er in sich fühlt und empfindet, mit erhitzter und regelloser Einbildungskraft brütet und grübelt, und, dem er seine Gedanken

---

für den Menschen, selbst im Logischen Gebrauche seiner Vernunft: Die Fehltritte desselben nicht unter dem Nahmen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. d. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, daß in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses herauszusuchen; dabey aber zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn denn darüber verständigen, daß er geirrt habe?"

in ein undurchdringliches Dunkel hüllt, weiter nichts als ein apokalyptischer Träumer ist, der sich nur sympathetisch (gleichsam durch geistige Kontagion) andern mittheilen kann. Wenn aber der Philosophirende jene kalte Besonnenheit verliert und seiner Einbildungskraft zu freyen Spielraum läßt, so kann er am Ende wohl auch einem mystischen Träumer ähnlich werden, indem er gleichsam methodisch raset und so die philosophirende Vernunft, die in alle Regionen der menschlichen Erkenntniß ihr Licht hinüber tragen soll, zu einer unfruchtbaren Geheimnißkrämerinn und spitzfindigen Grillenfängerinn macht *).

3) Die Selbsterkenntniß, worauf das Philosophiren abzweckt (die philosophische Selbsterkenntniß) ist an und für sich lediglich spekulativ

*) Wie leicht die philosophische Speculation in Mystizism, Geheimnißkräm erey und Grillenfängerey ausarten könne und wie oft sie bereits so ausgeartet sey, lehrt die ältere und neuere Geschichte der Philosophie ebenfalls nur allzudeutlich. Der Grund davon liegt in der eigenthümlichen Stimmung und Richtung des Gemüths beym Philosophiren, indem dadurch die Denkkraft ganz in sich selbst gekehrt wird. Der Philosophie selbst kann dieß in Ansehung ihres Werthes keinen Abbruch thun; aber den Philosophen muß es bey seinen Speculationen vorsichtig und bedachtsam machen, damit er nicht der Phantasie die Herrschaft über die Vernunft gestatte und leere Träumereyen oder bilderreiche Phrasen für hohe Weisheit verkaufe. Denn wenn auch dieser Schleichhandel eine Zeit lang geduldet oder gar begünstigt wird, so müssen die Urheber und Beförderer desselben am Ende doch zu Schanden werden.

oder theoretisch d. h. es soll durch sie bloß ein Wissen, und zwar ein gelehrtes oder wissenschaftliches, erzeugt werden. Man kann sie daher auch die dok-trinale oder scientifische nennen. Sie hat zu-nächst ihren Zweck in sich selbst, ob sie gleich auch noch auf anderweite Zwecke bezogen werden kann. Sie ist also von der moralischen oder prakti-schen Selbsterkenntniß, welche die Ascetik em-pfiehlt, wesentlich verschieden. Denn diese bezieht sich auf das eigene Verhalten des Menschen und die dabey zum Grunde liegende Gesinnung, um beydes zu ver-bessern und zu veredeln. Ihr Zweck liegt folglich außer-halb der Erkenntniß auf dem Gebiethe der Sittlichkeit. So wie nun diese Selbsterkenntniß für den unentbehr-lich ist, welcher in der Tugend fortschreiten will, eben so nothwendig ist jene für den, welcher in der Ge-lehrsamkeit oder den Wissenschaften über-haupt, von welcher Art sie auch seyn mögen, glück-liche Fortschritte machen will. Denn hier wie dort hat man gewisse Gesetze bey seiner Thätigkeit zu beobach-ten, sich innerhalb gewisser Schranken zu halten, ge-wisse Gefahren auf dem Wege zu seinem Ziele zu bestehen. In beyden Fällen aber sind jene Gesetze und Schranken durch unsere eigene Natur bestimmt, und die Gefahren, die dem Menschen in beyderley Hinsicht drohen, kommen ei-gentlich nur aus und von ihm selbst. Daher wird durch eine gründliche philosophische Selbsterkenntniß sowohl die moralische Selbsterkenntniß, als auch die Erkennt-niß überhaupt, ihr Gegenstand und Zweck sey, welcher er wolle, auf mannigfaltige Art unterstützt und be-fördert werden. Denn nur der kann sicher mit seiner Reflexion aus sich heraus und auf andere Gegenstände

über gehen, welcher vorher auf sich selbst reflectirt und dadurch sein Erkenntnißvermögen selbst kennen gelernt hat. Die philosophische Selbsterkenntniß kann mithin jedem gelehrten Forscher, der auf dem Gebiethe der Wissenschaften auf neue Eroberungen ausgeht, als Kompaß dienen, mit welchem versehen er den unermeßlichen Ozean der ihn rings umgebenden Gegenstände muthig beschiffen darf.

4) Der Philosoph — oder das philosophirende Subject als solches — kann sich selbst freylich nur durch sich selbst kennen lernen. Das erkennende Subject macht sich selbst sammt allem, was in und an ihm ist, beym Philosophiren zum Objecte. Indem nun der Philosoph seine natürliche und nothwendige Handlungsweise oder die Gesetze seiner Thätigkeit aufsucht und darstellt, kann er selbst nicht anders als nach eben diesen Gesetzen verfahren. Aber indem er sich durch eine freye Reflexion auf sich selbst über den Standpunct des gemeinen Bewußtseyns erhebt, wo man nach Gesetzen handelt, ohne sich derselben bewußt zu seyn, so sieht er auf seinem höhern Standpuncte seinem eigenen Handeln gleichsam zu und produzirt dadurch eine ihm eigenthümliche Erkenntniß, die sich eben auf jene Gesetze seines Handelns oder seiner gesammten Thätigkeit bezieht und daher die philosophische Selbsterkenntniß heißt. Was bey diesem Produziren am Ende für ein Erkenntniß-System herauskommen wird — der glückliche oder unglückliche Erfolg des Philosophirens — hängt theils von der Beschaffenheit des Produzenten selbst, theils von manchen zufälligen Nebenumständen ab, wodurch Kraft und Wille des Produzenten geweckt

und geleitet werden und die er nicht immer in seiner Gewalt hat. Das Philosophiren ist daher gewisser Maßen ein Wagstück, das auf gut Glück unternommen wird, ein Experiment des Philosophirenden mit sich selbst, dessen Gelingen oder Nichtgelingen problematisch ist. Gelingt's so ist's gut; gelingt's nicht — nun so mag es ein Anderer von neuem versuchen und besser machen. Endlich wird doch vielleicht jemand, belehrt durch die Fehltritte seiner Vorgänger, den rechten Weg treffen und das Ziel glücklich erreichen *).

*) Jedes philosophische System ist ein auf eine eigenthümliche Weise angestellter Versuch des menschlichen Geistes, sich selbst zu ergründen, sich selbst gleichsam in seine ursprünglichen Elemente zu zerlegen; und jedes neue System ist ein wiederhohlter Versuch der Art, wodurch die früheren Versuche und die daraus gezogenen Resultate theils bestätigt theils berichtigt werden sollen. Warum ist man denn nun gegen die philosophischen Systeme, insonderheit gegen die, welche sich als neu ankündigen, so ergrimmt und so mißtrauisch? Warum will man der philosophirenden Vernunft in den einzelnen philosophirenden Subjecten nicht gestatten, sich nach allen möglichen Richtungen hin auszubreiten und anzubauen? Wer darf es wagen, die philosophirende Vernunft überhaupt in die Schranken eines Systems, das seine philosophirende Vernunft erzeugt hat, einschließen zu wollen? Wer darf sich erkühnen zu behaupten, sein System (sey es auch selbstgeschaffen oder nur adoptirt) sey so in sich selbst vollendet, daß Niemand etwas dazu oder davon thun dürfe? Wer hat also das Recht, auf Andere zu schelten oder sie verdächtig zu machen, wenn sie eben das thun, was er selbst und viele Philosophen vor ihm auch gethan haben? — Wann wird man ein-

5) Es ist allerdings wahr und wird durch die tägliche Erfahrung hinlänglich bestätigt, daß die Vernunft überhaupt sich in jedem Menschen auf einem andern Wege, als dem der Selbsterkenntniß, entwickelt; und auch die philosophirende Vernunft hat, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, eine andere Richtung genommen, als sie zuerst ihre Schwingen zu erheben anfing. Jeder Mensch reflectirt eher auf das Äußere, als auf das Innere; und die frühesten Philosophen speculirten und räsonirten eher über Himmel und Erde und was drüber und drunter ist, als über sich selbst. Aber auch dieser Gang der Entwickelung der Vernunft in ihrem gemeinen sowohl als philosophischen Gebrauche ist der natürlichen und nothwendigen Handlungsweise des menschlichen Geistes, den ursprünglichen Gesetzen seiner Thätigkeit völlig angemessen und daraus sehr begreiflich.

Der Mensch findet sich von Natur auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns, wo er nach Gesetzen thätig ist, ohne sich diese Gesetze als solche vorzustellen. Er schaut an, empfindet, denkt, will, handelt u. s. w. ohne auch nur einmahl daran zu denken, daß alles, was er thut oder leidet, nach Gesetzen vor sich gehe, die in der Einrichtung seiner Natur ihren Grund haben. Hier sind es also die

---

sehen lernen, daß der menschliche Geist zur Freyheit berufen sey, daß jede freye Äußerung desselben, die von Vernunft geleitet wird, der Menschheit nütze, und daß nur diejenige Belehrung, welche die Freyheit jeder fremden Denkkraft respectirt, dem menschlichen Geiste angemessen sey!

Außendinge, welche ihn von so mannigfaltigen Seiten her berühren und eben dadurch erst sein Bewußtseyn überhaupt wecken. Ihnen muß er daher freylich zuerst seine Aufmerksamkeit widmen; an ihnen muß er zuerst seine Kräfte versuchen und üben; ihre Beschaffenheit, ihren Zusammenhang, ihr Verhältniß zu ihm selbst muß er zuerst in einem gewissen Maße kennen lernen, ehe sein Abstractions- und Reflexionsvermögen denjenigen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, welcher erforderlich ist, um von allem, was nicht er selbst ist, zu abstrahiren und auf dieses Selbst allein zu reflectiren. Hiermit befaßt sich aber die Vernunft in ihrem gemeinen Gebrauche gar nicht. Sie ist zufrieden mit einer Erkenntniß der Außendinge, welche hinreicht, dieselben den Zwecken des menschlichen Lebens in seinen mannigfaltigen Geschäften zu unterwerfen.

Hierbey kann sich aber die Vernunft nicht auf immer beruhigen. Sie forscht nach Principien, um der Erkenntniß Einheit und Vollständigkeit zu geben, und, um diese zu erreichen, muß sie sich frey und selbstthätig auf einen höheren Standpunct erheben. Aber sie versetzt sich nicht mit einem Sprung aus dem einen Standpunct unmittelbar in den andern. Sie geht nur allmählig von dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns zu dem höchsten für sie erreichbaren Standpuncte über, und findet denselben nicht eher, als bis sie eine Menge vergeblicher Versuche gemacht hat, sich auf jenem zurecht zu finden. Sie schweift also mit ihren Speculationen zuerst noch umher auf den von außen gegebenen mannigfaltigen Gegenständen, und schwebt so gleichsam in der Mitte

zwischen beyden Standpuncten. Was hat denn nun die philosophirende Vernunft in dieser Periode des Schwebens und Schwankens herausgebracht? War nicht ihr Speculiren größten Theils ein regelloses Haschen nach Meinungen und Muthmaßungen, wovon eine immer abenteuerlicher war, als die andere? War nicht selbst das bestimmtere Forschen nach Principien nur ein beständiges Streben nach einem höhern Puncte, wo man nach Auflösung des täuschenden Scheins, der in den niedern Regionen die Sonne der Wahrheit, wie ein dichter Nebel, verhüllt, diese im reineren Glanze zu sehen hoffen durfte? — Wodurch soll sich denn aber die Vernunft auf diesen Punct erheben, um in ihren Untersuchungen über Gegenstände aller Art, besonders über die, welche die ganze Menschheit interessiren — Pflicht und Recht, Moralität und Religion — glücklicher als bisher zu seyn? — Sie muß vor allen Dingen sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen. Das erkennende Subject muß in sich selbst einkehren und auf sich selbst reflectiren, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen — mit einem Worte: Man muß philosophiren, philosophiren in der echten und eigentlichen Bedeutung des Worts *).

*) Man nennt zwar zuweilen auch in einem weitern Sinne jedes Forschen nach Gründen und Ursachen, jedes Suchen nach Principien und Gesetzen ein Philosophiren. Aber eben dieses Forschen und Suchen, was ist es denn im Grunde anders, als ein Reflectiren auf uns selbst, wo nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wie ferne nähmlich das Äußere ein Abdruck des Innern, die wahrgenommenen

Nun kann man nicht läugnen, daß unter den Männern, welche in der gelehrten Welt unter dem Nahmen der Philosophen bekannt sind, es schon in den älteren Zeiten, wo das Streben nach höherer Weisheit bey den Griechen gleichsam einheimisch war, denkende Köpfe gab, welche ihren Speculationen diese Richtung gaben, und Sokrates kann gewisser Maßen der erste Philosoph in jener echten und eigentlichen Bedeutung genannt werden. Denn so wenig er auch eigentlich speculativer Kopf war, so sehr er auch alles Speculiren verabscheute — vielleicht weil er die Speculation nur von einer bösen Seite (unter den Sophisten) kennen gelernt hatte — so groß sind seine Verdienste um die Philosophie dadurch, daß er die philosophirende Vernunft zuerst auf das Practische hinleitete. Das Practische ist es, was dem Menschen eine eigene Welt in ihm selbst ankündigt, was ihn zuerst auf einen Unterschied des Äußern und Innern hinweist, was ihn eine Thätigkeit kennen lehrt, deren

---

Gegenstände um uns herum ein Widerschein unseres Selbst, die Welt im Großen (μακροκοσμος) ein Abbild der Welt im Kleinen (μικροκοσμος) ist. Nimmer würdet ihr in der äußern Natur Gesetze durch Erfahrung entdecken, wenn nicht vor aller Erfahrung in eurer innern Natur Gesetze der Erkenntniß überhaupt bestimmt, wenn nicht eben diese Gesetze diejenigen Principien wären, die ihr bey allem euren Suchen und Forschen im Prospecte habt. Immer ist und bleibt es also die ursprüngliche Einrichtung eures Gemüths, immer seyd und bleibt es ihr selbst, was den — unmittelbaren oder mittelbaren — Gegenstand eures Philosophirens ausmacht.

Quelle einzig in ihm selbst ist, was ihn nöthigt, in sich selbst einzukehren und auf sich selbst zu reflectiren, indem er sich nicht bloß als einen Theil der Sinnenwelt, die ihn umgibt, sondern als ein Glied einer andern Welt, einer höhern Ordnung der Dinge, betrachtet, deren Gesetze in ihm selbst verborgen liegen und ihm nur durch sich selbst bekannt werden. Bey dem Allen war die dem Sokrates eigene Art zu philosophiren viel zu einseitig und beschränkt, als daß durch sie die Philosophie im vollen Sinne des Worts sehr gefördert werden konnte. Eben darum, weil er einzig und allein das Practische, das auf das Leben unmittelbar Anwendbare berücksichtigte, und dagegen alles, was über diese Anwendung hinaus lag, als unnütze Speculation verwarf, beschränkte er sein γνωθι σεαυτον so, daß es ihm mehr um die moralische, als um die scientifische oder eigentlich philosophische Selbsterkenntniß zu thun war, indem er das Bedürfniß einer solchen höhern und umfassendern Selbsterkenntniß gar nicht zu ahnen schien, vielweniger beherzigte.

Ob nun gleich Plato, Aristoteles und einige andere Griechen von entschiedenem philosophischen Geiste dieses Bedürfniß lebhafter fühlten, und, indem sie ihm abzuhelfen suchten, dem Ziele der philosophirenden Vernunft sich näherten: so verließ man doch unglücklicher Weise den von ihnen betretenen Weg nur allzu bald, und entfernte sich dadurch eben so schnell wieder von jenem Puncte. Ein dogmatischer Dünkel in transcendenten Speculationen auf der einen Seite und eine an der Vernunft selbst verzweifelnde Skepsis auf der andern bemächtigten sich der

spätern griechischen Philosophen. So wurde die philosophirende Vernunft vermittelst ihrer Repräsentanten gleichsam durch sich selbst aufgerieben. Das Philosophiren hörte nach und nach ganz auf, und was man etwa noch Philosophie nannte, war ein seltsames Gemisch von dialectischen Spitzfindigkeiten und religiösen Schwärmereyen, ein verworrenes Chaos von unverständlichen Vernunftgrübeleyen und vernunftwidrigen Kirchensatzungen.

Seitdem erwachte das Studium echter Philosophie nicht eher wieder, als bis die philosophirende Vernunft, gereitzt durch die Überreste der alten griechischen Weisheit, wieder anfing, nach Selbsterkenntniß zu streben, bis die Philosophen von neuem in sich selbst zurückgingen und sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machten, um die reine Form des menschlichen Geistes d. h. seine ursprüngliche Handlungsweise, die Bedingungen, Gesetze und Schranken seiner gesammten Thätigkeit kennen zu lernen. Dieses Studium aber, welches in neuern Zeiten Leibnitz, Locke und Hume durch ihre Versuche über den menschlichen Verstand sehr glücklich einleiteten *) wurde erst von Kant durch eine umfassendere

---

*) Locke sagt ausdrücklich gleich im Anfange seines Werks (Theil I. S. 2.) nach der Tennemanschen Übersetzung): „Eine Untersuchung über den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniß, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beyfalls ist der Gegenstand und Zweck dieses Werkes." Dieselbe Tendenz hatten die Werke der andern beyden Männer, und schon um dieser echt philosophischen Tendenz willen sind ihre

und eindringendere Kritik der sämmtlichen Gemüthsvermögen auf richtigere Principien zurückgeführt und dadurch fester begründet, obwohl bey weitem nicht vollendet, daher seitdem noch eine Menge anderweiter Versuche, den menschlichen Geist zur völligen Erkenntniß seiner selbst zu bringen, von Reinhold, Fichte, Schelling, Abicht, Bouterweck, Bardili u. A. mit mehr oder weniger Erfolg gemacht worden sind.

Sich selbst zu erkennen und zu verstehen ist also wenigstens der nächste Zweck des Philosophirens. Aber hat es nicht noch einen entferntern höhern Zweck? Warum will ich mich denn kennen und verstehen lernen? Warum strebt denn der menschliche Geist, wenn einmahl der Trieb zum Erkennen und Verstehen in ihm erwacht ist, wenn er einmahl die bestimmte Richtung zum Nachforschen über sich selbst und alles, was mit ihm in Beziehung steht, angenommen hat, so unaufhaltsam nach Einheit und Vollendung? Warum ruht er nicht eher, als bis er ein Höchstes und Letztes gefunden hat oder wenigstens gefunden zu haben glaubt, woran er alles Übrige anknüpfen kann? — Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln, oder mit andern Worten: Bewußtseyn des Zusammenstimmens unserer gesammten Thätigkeit zur Erreichung unserer Bestimmung ist das letzte Ziel der Vernunft überhaupt, mithin auch der philosophirenden.

Versuche äußerst schätzbar, wenn sie auch nicht gelungen sind.

Friede in und mit sich selbst ist für den Menschen nur auf eine doppelte Weise erreichbar. Ein Mahl überläßt er sich ganz der Leitung der Natur. Indem er ruhig auf dem Standpuncte stehen bleibt, den ihm diese angewiesen hat, speculirt er nicht über sich selbst und was um ihn her ist. Die ihm vermöge der ursprünglichen Einrichtung seines Gemüths nothwendige Ansicht der Dinge befriedigt ihn ganz in Ansehung des Theoretischen (des Erkennens und Wissens) und in Ansehung des Practischen (des Thuns und Lassens) hört er in seinem Innersten eine Stimme (das Urtheil des Gewissens), die ihm in jedem gegebenen Falle unmittelbar (ohne vorausgegangenes Räsonement) ankündigt, was recht und gut ist. Sein Führer im Denken und Thun ist bloß der sogenannte gemeine oder natürliche Verstand, der, sobald er nur gesund, d. h. wirklich natürlich, nicht verkünstelt ist, den Menschen gewiß zum Frieden in und mit sich selbst leitet, so lange der Mensch nur seiner Leitung folgt.

Aber es ist in dem Menschen ein Princip der Selbstthätigkeit verborgen, wodurch er auch sein eigener Führer mit Bewußtseyn werden kann; es ist in ihm ein Trieb verborgen, wodurch er für unendliche Entwickelung seiner natürlichen Anlagen empfänglich wird. Sobald dieser Unendlichkeitstrieb in ihm erwacht, wird auch jenes Selbstthätigkeitsprincip rege; denn beyde sind im Grunde identisch. Der Mensch entzieht sich nun, zwar nicht ganz der Aufsicht der Natur — denn sie hat als Beherrscherinn aller ihrer Werke noch immer Gewalt über ihn und behält aus mütterlicher Sorgfalt stets ein

aufmerksames Auge auf ihn, damit er sich nicht zu weit von seiner Bestimmung entferne — aber doch ihrer Vormundschaft, und fängt an, selbst etwas aus sich zu machen, sein eigener Bildner zu werden. Unbekannt aber mit dem, was er aus sich machen, und mit der Art und Weise, wie er es machen soll, thut er einen Fehlgriff nach dem andern. Ein unruhiges Sehnen und Streben nach etwas Absolutem treibt ihn, wie der Wind ein wankendes Rohr, bald hier hin, bald dort hin. Seine Kräfte verlieren ihr Gleichgewicht und gerathen in Widerstreit. Er wird sich selbst unbegreiflich und zweifelt endlich gar, daß er je, wornach er ringt, erringen werde. Aus dieser peinlichen und gefahrvollen Lage gibt es kein anderes Rettungsmittel, als daß er — nicht Kenntnisse auf Kenntnisse häufe; denn je mehr er auf das bloße Sammeln denkt, desto weniger wird er, wie der Geitzige, des Gesammelten froh werden; sondern — in sich selbst einkehre und auf sich selbst aufmerke, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen. Er muß alle seine ursprünglichen Anlagen, seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte, er muß die Gesetze, nach welchen sie entwickelt, geübt und gebildet seyn wollen, er muß die Bedingungen und Schranken seiner gesammten Thätigkeit, er muß seine ganze (physische und moralische) Bestimmung kennen lernen, damit er Harmonie in seine Thätigkeit bringen und so den Frieden in und mit sich selbst herstellen könne — mit einem Worte: Er muß philosophiren *).

*) Man wird, wenn man die Geschichte der Philosophie mit Aufmerksamkeit studirt, sehr häufige Spuren antreffen, daß die Philosophirenden jene höhere Ten-

Fassen wir alles bisher Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich, daß in der Philosophie das erkennende Subject und das zu erkennende Object eines und dasselbe sey — denn der Philosophirende strebt eigentlich nur nach Selbsterkenntniß und betrachtet diese als Princip aller übrigen Erkenntniß —

---

denz der Philosophie bey ihren Nachforschungen immer vor Augen hatten. Was war wohl z. B. die Stoische Apathie und die Epikurische Euthymie anders, als der in der Brust des Weisen herrschende Friede, nur von zwey verschiedenen Seiten angesehen und auf zwey verschiedenen Wegen gesucht? In der Stoa wollte man die Harmonie der Erkenntniß- und Begehrungskräfte durch eine künstliche Unterdrückung, in den Epikurischen Gärten aber durch eine künstliche Befriedigung der Neigungen erzielen. Ferner, was hatten wohl in älteren Zeiten die Kyniker der bessern Art, indem sie der Natur unbedingt folgen wollten, und in den neueren der Philosoph von Genf, indem auch er den Naturstand als die wahre Bestimmung des Menschen anpries, sonst vor Augen, als eben jenen Zustand des Friedens in und mit sich selbst? Beyde suchten dasselbe Ziel, und meinten, der Mensch könne es nur durch Zurückgehn, nicht durch Fortschreiten erreichen, weil sie es für unmöglich hielten, daß das, was der Mensch selbst aus sich macht, je mit dem, wozu er von Natur bestimmt ist, zusammen treffen könne. Darum empfohlen sie das Leben nach der Natur als das einzig wahre Leben des Menschen, und der gute Rousseau insonderheit empfand stets, selbst mitten im glänzenden Gewühle der großen Welt, die glühendste Sehnsucht darnach, ohne sie je dauerhaft befriedigen zu können.

daß diese Wissenschaft jeden, der sich ihrer bemächtigt hat, in Stand setze, sich selbst und andern von seinen Überzeugungen und Handlungen eine gründliche Rechenschaft zu geben — denn wer sich selbst erkennen und verstehen gelernt hat, muß auch im Stande seyn, von allem, was er denkt und thut, befriedigende Gründe anzugeben — daß also die Philosophie als eine Wissenschaft von der ursprünglichen Anlage und Bestimmung des Menschen zu betrachten und zu bearbeiten sey — denn nur hier, nicht außer uns, und nicht in dem, was dem Menschen erst in der Zeitreihe seiner individuellen Existenz zufälliger Weise gegeben wird, mithin gar nicht zum wesentlichen, allgemeinen und nothwendigen Charakter der Menschheit gehört, dürfen diejenigen Gründe unsers Denkens und Thuns gesucht werden, welche die Vernunft durchaus befriedigen sollen *).

*) Kant erklärt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 867. Ausg. 3.) die Philosophie für „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft" — und in der Kritik der practischen Vernunft (S. 194. Ausgabe 2.) für „die Lehre vom höchsten Gute, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen." Diese Erklärungen sagen ungefähr dasselbe, was die obige Erklärung sagt, die indessen tiefer unten mit einer bestimmteren vertauscht werden wird. Hier sollte nur vorläufig der Charakter der Philosophie und ihre durchaus practische Tendenz angedeutet werden, welche die alten Philosophen nur selten, die neueren fast stets aus den Augen verloren, in-

Hieraus erhellet zugleich der hohe Werth der Philosophie, durch welchen diese Wissenschaft einen weit über alle andere Wissenschaften erhabenen Rang behauptet, ob man ihr gleich in der Zunft-Classification der Wissenschaften, wo nur der politische oder lukrative Werth derselben (ihr Marktpreis) in Anschlag gebracht wurde, den untersten Rang angewiesen hat. Sie muß nähmlich vermöge ihres eigenthümlichen Charakters unter allen Wissenschaften das vornehmste Beförderungsmittel der intellectuellen und moralischen Kultur des Menschen seyn. Der intellectuellen — indem sie theils durch die angestrengteste und vorurtheilfreyeste Nachforschung, welche ihr Studium als unerlaßliche Bedingung eines glücklichen Erfolgs fordert, den Prüfungsgeist überhaupt weckt, nährt und stärkt, theils allen übrigen Wissenschaften Grundsätze darbiethet, worauf sie erbaut oder nach welchen sie gebildet werden können. Der moralischen — indem sie zeigt, theils, was der Mensch seyn und werden soll, theils, wie und wodurch er es seyn und werden kann, mithin ihm die sichersten Mittel zur Entwickelung und Ausbildung seiner Anlagen und zur Erreichung seiner Bestimmung darbiethet. Indem sie dieß leistet, wirkt sie gleich wohlthätig für Kopf und Herz und leitet diese beyden Urquellen der menschlichen Thätigkeit, die oft in sehr divergirenden Krümmungen

---

dem sie die Philosophie größten Theils als bloße Speculation betrachteten und behandelten.

sich durch das Leben hinwinden, in Einen gemeinschaftlichen Strom zusammen. So ist denn die Philosophie — diese erstgeborne Tochter der Pallas Athene — weder eine feile Dirne, um deren Gunst man nur buhlt, um zu tändeln und zu genießen; noch eine niedrige Sclavinn, bestimmt einer stolzen Gebietherinn die Fackel oder die Schleppe zu tragen; sondern eine edle Jungfrau, die nur geliebt und geachtet seyn will, um den ewigen Bund der Wahrheit und Tugend mit ihr zu knüpfen, und nur einem solchen Verehrer sich hingibt. Aber wem sie sich so hingegeben hat, dem gibt sie auch süßen Genuß in den Stunden der Ruhe und süße Erleichterung in den Stunden der Arbeit.

Die Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze besteht aus mehreren Theilen, welche zwar wie die Theile eines organischen Körpers genau zusammen hängen, aber doch abgesondert von einander dargestellt und so als einzelne philosophische Wissenschaften betrachtet werden können. Diese Zergliederung der Philosophie in ihre Theile beruht auf Gründen, die in der Natur der Wissenschaft selbst und ihres Objectes liegen, mithin hier noch nicht angezeigt werden können. Vorläufig also nur so viel.

Bekanntlich theilt man die Philosophie in zwey Haupttheile, die theoretische und practische

Philosophie, wovon sich jene mit dem Vorstellen und Erkennen, diese mit dem Bestreben und Handeln (als Thätigkeiten des menschlichen Geistes, die ursprünglich an gewisse Gesetze gebunden seyn müssen) beschäftigen soll. Könnte man nicht diesen beyden Haupttheilen der Philosophie noch eine anderweitige Wissenschaft voraus schicken, welche über die philosophische Erkenntniß überhaupt Untersuchungen anstellte und dadurch die ersten Bedingungen und Bestandtheile der Philosophie als Wissenschaft auszumitteln suchte? Diese Wissenschaft könnte mit Recht philosophische Grundlehre (archologia philosophica s. philosophia Fundamentalis) heißen, und müßte die gemeinschaftliche Basis der theoretischen und practischen Philosophie, mithin an und für sich selbst weder bloß theoretisch, noch bloß practisch, sondern theoretisch und practisch zugleich seyn, ob sie gleich, wenn jemand einmahl die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und practische als Haupteintheilung beybehalten wollte, auch zur theoretischen Philosophie gerechnet werden könnte. Außerdem stünde ihr die theoretische und practische Philosophie als abgeleitete Philosophie (philosophia derivativa) entgegen, weil die Lehrsätze dieser als Folgesätze jener anzusehen wären. In dieser Rücksicht wäre die Fundamentalphilosophie (nicht die Logik, die nur ein Theil der theoretischen Philosophie ist) das eigentliche wahre Organon der Philosophie, weil durch sie erst die Philosophie als ein in sich selbst geschlossenes systematisches Ganze möglich würde. Übrigens müßten in derselben unstreitig

zuerst die Principien und Elemente der philosophischen Erkenntniß selbst aufgesucht und dargelegt werden, um sodann die Art und Weise oder die Methode auszumitteln, wie jenen zufolge eine solche Wissenschaft, als die Philosophie seyn soll, zu Stande gebracht werden könne. Daher zerfiele die Fundamentalphilosophie nothwendig in zwey Haupttheile, welche man am schicklichsten die philosophische Elementarlehre und die philosophische Methodenlehre nennen könnte.

Der

Fundamentalphilosophie

erster Theil.

Elementarlehre.

Einleitung.

§. 1.

Ich versetze mich, indem ich zu philosophiren anfange, in den Zustand des Nichtwissens, weil ich erst ein Wissen in mir erzeugen will.

Anmerkung.

Da die Philosophie als Wissenschaft ein Wissen enthalten, sich aber zugleich über alle andere Wissenschaften erheben und nach den Gründen des in ihnen enthaltenen Wissens fragen soll; so ist es der Natur des Philosophirens angemessen, daß derjenige, der erst zu philosophiren anfängt, sich freywillig in den Zustand des absoluten Nichtwissens versetzt. Wir (d. h. Verfasser und Leser, welche beyderseits unter dem obigen Ich zu verstehen sind) thun, als wenn wir eben jetzt erst zu philosophiren anfingen. Wir versetzen uns also auch in Gedanken in jenen Zustand hinein. Die Philosophie hebt folglich mit der Agnosie, nicht mit der Skepsis an. Denn um etwas zu bezweifeln, muß jemand schon etwas zu wissen wenigstens vorgeben. Da wir aber noch nichts zu wissen eingestehen, so kann auch vernünftiger Weise noch kein Zweifel statt finden.

§. 2.

Ungeachtet ich mich in den Zustand des Nichtwissens versetzt habe, so finde ich doch, indem ich zu philosophiren anfange, schon ein Wissen in mir vor, und ich würde ohne dieses schon vorhandene Wissen gar nicht darauf fallen können, noch ein anderweites Wissen in mir zu erzeugen.

Anmerkung.

Man würde gar nicht sagen können, daß man sich in den Zustand des Nichtwissens versetzen und ein Wissen in sich erzeugen wolle, wenn man nicht schon irgend ein Wissen in sich fände. Denn um jenes auch nur denken und nach diesem streben zu können, muß man ein (wirkliches oder angebliches) Wissen schon in sich angetroffen haben. Was bedeutet es also eigentlich, wenn man sagt, man versetze sich in den Zustand des Nichtwissens und wolle ein Wissen in sich erzeugen? Die Antwort auf diese Frage enthält der folgende Satz, der nun weiter keiner Erläuterung bedarf.

§. 3.

Indem ich mich in jenen Zustand versetze, suspendire ich bloß mein schon vorhandenes Wissen d. h. ich nehme es einstweilen nur als etwas an, dessen Gewißheit erst erprobt oder ergründet werden soll. Ich betrachte demnach alles mein Wissen als ungewiß und strebe nach einem höheren Wissen, das gewiß ist.

§ 4.

Das ungewisse Wissen soll ein problematisches, das gewisse ein apodictisches heißen. Daher muß die philosophische Elementarlehre wieder in zwey Abschnitte zerfallen, einen problematischen und einen apodictischen.

Anmerkung 1.

Wenn man nähmlich von der einen Art des Wissens (dem ungewissen) zur andern (dem gewissen) übergehen will, so muß man sich zuvörderst sein problematisches Wissen selbst vorlegen, um die Aufgaben kennen zu lernen, die man in und durch die Wissenschaft zu lösen hat, sodann aber diejenigen Bedingungen aufsuchen, von welchen die Auflösung jener Aufgaben abhängen und wodurch man zu einem apodictischen Wissen zu gelangen im Stande seyn möchte. Denjenigen Abschnitt der Elementarlehre, worin das Erste geschieht, kann man also die problematische Elementarlehre, denjenigen aber, worin das Zweyte geschieht, die apodictische Elementarlehre nennen.

Anmerkung 2.

Es ist ein großer, fast von allen bisherigen Philosophen begangener Fehler, wenn man gleich beym Anfange des Philosophirens mit apodictischen Behauptungen hervortritt *). Man macht dadurch einen

*) Auch Kant begeht diesen Fehler, indem er seine Kritik mit den Worten beginnt: «Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, darin ist gar

Sprung, bey dem das Fehltreten schwer zu vermeiden seyn möchte, und der für das ganze System ein wahrer salto mortale werden kann. Denn es entstehen daraus eine Menge von petitionibus principii, durch welche, sobald sie entdeckt werden, das System in seiner Grundfeste erschüttert wird. Weit natürlicher und dem Gange der vorsichtig philosophirenden Vernunft angemessener ist es, bevor man vom Nichtwissen zum apodictischen Wissen übergeht, das problematische Wissen sich selbst vorzulegen, um vorerst nur einzusehen, worüber denn eigentlich philosophirt und was für Aufgaben in der Philosophie gelöst werden sollen. Besonders ist dieses Verfahren beym Vortrage der Philosophie für die studirende Jugend zu beobachten. Denn dadurch wird das jugendliche Gemüth zum apodictischen Wissen gleichsam vorbereitet und für das Philosophiren empfänglich gemacht, weil es das Bedürfniß desselben fühlen lernt. Fängt man aber gleich mit apodictischen Behauptungen an, so sind die Zuhörer wie aus den Wolken gefallen und verstehen entweder gar nichts oder glauben dem Lehrer mit blindem Vertrauen auf sein Wort alles, was er ihnen vorsagt.

---

kein Zweifel." — Er will zwar nachher diesen Zweifellosen Satz zum Überflusse noch beweisen; aber dieser Beweis enthält eine Menge apodictischer Behauptungen, die eines weitern Beweises auch wohl bedurft hätten.

Der philosophischen Elementarlehre

erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre.

§. 5.

Ich weiß von mir selbst und von etwas außer mir, und unterscheide Beydes von einander. Mich selbst nenne ich Mensch, alles Etwas außer mir Welt.

§. 6.

Indem ich beydes unterscheide, stell' ich mir beydes vor. Ich halte mich daher selbst für ein Vorstellendes, und das Etwas außer mir für ein Vorgestelltes.

§. 7.

Ich unterscheide auch an mir selbst (dem Menschen) etwas Inneres und nenne es Geist oder Seele, und etwas Aeußeres und nenne es meinen Körper oder Leib, indem ich diesen als ein Aeußeres betrachte, das unmittelbar zu mir selbst gehört, wodurch ich zugleich mit dem Aeußern, das nicht unmittelbar zu mir selbst gehört, in Verbindung stehe.

§. 8.

Ich unterſcheide ferner an mir ſelbſt gewiſſe Thätigkeiten und beziehe einige derſelben auf mein Inneres und andere auf mein Aeußeres. Darum lege ich mir gewiſſe Vermögen, Fähigkeiten oder Kräfte bey, und betrachte dieſe als die Quellen von jenen Thätigkeiten.

§. 9.

Ich unterſcheide weiter in der Welt mancherley Dinge und finde unter ihnen theils ſolche, die ich in Anſehung ihrer organiſchen Structur, ihrer lebendigen Bewegung und ihrer vernünftigen Thätigkeit als Weſen von gleicher Art mit mir ſelbſt betrachten muß, theils ſolche, die von mir ſelbſt weſentlich verſchieden ſind. Den Inbegriff aller dieſer Dinge nenne ich auch die Natur und betrachte mich ſelbſt, wie fern ich zu dieſen Dingen mit gehöre, als einen Theil der Natur.

§. 10.

Ich unterſcheide Seyn vom Nichtſeyn und lege mir ſelbſt und den Dingen außer mir ein Seyn oder Daſeyn bey. Indem ich aber das, was iſt, wahrnehme, betrachte ich es entweder als ausgedehnt oder als aufeinanderfolgend. Ich beziehe daher alles, was ich wahrnehme, theils auf den Raum, wie fern

es neben einander ist, theils auf die Zeit, wiefern es nach einander ist.

§. 11.

Ich unterscheide bey den mannigfaltigen Gegenständen, welche ich in Raum und Zeit wahrnehme, das Bestehende und Dauernde von dem Veränderlichen und Vergänglichen, und suche den Grund von dem, was ist und geschieht, immer in etwas Anderem, was ich als Ursache desselben ansehe.

§. 12.

Ich unterscheide das, was ist und geschieht als wirklich, von dem, was seyn und geschehen könnte, und daher bloß möglich heißt, und betrachte einiges Wirkliche als zufällig, anderes hingegen als nothwendig.

§. 13.

Ich unterscheide ferner das, was ich leide, von dem, was ich thue; das, was ich thun muß, von dem, was ich thun soll; das, wozu ich von Natur geneigt bin und angetrieben werde, von dem, wozu ich durch mein Gewissen verpflichtet bin und mich selbst entschließe; das, was ich irgend wo und wann gethan habe, von dem, was ich hätte thun können, wenn ich gewollt hätte.

§. 14.

Ich lege mir also von der einen Seite gewisse Verbindlichkeiten oder Pflichten auf, und von der andern eine gewisse Willkühr oder Freyheit bey, und unterscheide davon den Zwang oder die Nothwendigkeit der Natur.

§. 15.

Ich unterscheide demnach eine doppelte Ordnung und Regelmäßigkeit. Die Eine beziehe ich auf das, was in der Natur ist und geschieht und was von Gesetzen abhängt, nach denen es seyn und geschehen muß. Die Andere beziehe ich auf das, was ich selbst und andere Menschen thun und lassen und was von Gesetzen abhängt, nach denen es gethan oder gelassen werden soll.

§. 16.

Ich unterscheide weiter das, was ich mit diesen meinen Sinnen (anschauend und empfindend) wahrnehme, von dem, was ich bloß denke; ich schließe aber auch oft von dem, was ich wahrnehme, auf etwas Anderes, was ich nicht wahrnehme, aber doch, als zu dem Wahrgenommenen nothwendig gehörig, voraussetze.

§. 17.

Ich unterscheide sogar überhaupt das, was wahrgenommen werden kann, von

demjenigen, was gar nicht in die Sinne fallen kann, was ich aber doch als etwas Höheres — über die Sinne weit Erhabenes, jenſeits der Schranken der Endlichkeit und Hinfälligkeit Liegendes — gleichſam nur von fern zu ahnen ſcheine.

§. 18.

Ich mache endlich überhaupt mannigfaltige Unterſchiede in Anſehung deſſen, was ich als wahr oder falſch, angenehm oder unangenehm, nützlich oder ſchädlich, ſchön oder häßlich, recht oder unrecht, gut oder böſe, vollkommen oder unvollkommen u. ſ. w. beurtheile, und finde an dem Einen ein natürliches Wohlgefallen, an dem Andern hingegen ein natürliches Mißfallen.

§. 19.

Worauf gründen ſich nun alle dieſe Unterſchiede? Iſt auch alles ſo, wie ich mir's vorſtelle, oder nicht? Bin ich ſelbſt und iſt etwas außer mir wirklich, oder iſt alles nur leere Vorſtellung, Einbildung, Schein? — Wozu bin ich aber, wenn ich bin, und wozu iſt alles was ich um mich her wahrnehme, wenn es iſt? — Iſt all mein Seyn und Wiſſen und

Thun etwas durchaus Zweckloses, oder hat es einen bestimmten Zweck, den ich mir selbst setzen soll, und welches mag dieser Zweck seyn?

Anmerkung.

So fragt der Philosophirende sich selbst, und auf diese Fragen sucht er durch sein Philosophiren die für ihn und für alle, die mit ihm philosophiren wollen, gültigen Antworten zu finden. Wohlan also — sagt er gleichsam zu sich selbst — ich will tiefer in mich selbst hinein; ich will alles, was mich betrifft, so weit ich nur immer kann, zu erforschen und zu ergründen suchen! Denn ich fühle in mir ein dringendes Bedürfniß nach Gewißheit in meinem Wissen, ein unaufhaltsames Streben nach Vollständigkeit in der Kenntniß meiner Selbst, ein unnennbares Sehnen nach befriedigender Beantwortung jener Fragen, um mir von meinen Überzeugungen und Handlungen gründliche Rechenschaft zu geben. Sollte mir auch manches noch räthselhaft bleiben, sollte ich auch auf gewisse unübersteigliche Schranken meiner Erkenntniß stoßen, sollte ich gar in mancherley Irrthümer fallen, und statt des gehofften Lichtes neue Dunkelheiten, statt der gesuchten Gewißheit neue Zweifel finden — was thut es? was kann ich dabey verlieren? — Schon das wird mir hoher Gewinn seyn, wenn ich weiß, wie weit mein Wissen überhaupt gehen kann; schon das wird mich beruhigen, wenn ich einsehe, wo und warum ich auf weitere Einsicht verzichten muß. Auch beym unglücklichsten Erfolge meines Speculirens bleibt mir

doch Eins, wornach ich mich im Leben richten kann und will — die innere Stimme des Gewissens — mag es übrigens damit eine Bewandtniß haben, welche es wolle. Die Fehltritte der Speculation können ja einen redlichen Forscher nicht zum Verbrecher machen, und eine falsche Speculation ist darum noch keine schlechte oder böse Speculation.

Der philoſophiſchen Elementarlehre

zweyter Abſchnitt.

Apodictiſche Elementarlehre.

§. 20.

Um in Anſehung der wichtigen Probleme, die ich mir ſelbſt vorgelegt habe, zu einer feſten und gewiſſen Ueberzeugung zu gelangen, muß ich zuvörderſt wohl jene Probleme vereinfachen d. h. auf einige Hauptfragen zurückführen, von deren Entſcheidung die Entſcheidung aller übrigen abhangen dürfte.

§. 21.

Dieſe Fragen ſind folgende:

1.) Wovon ſoll ich bey meinen Nachforſchungen ausgehen oder worauf mag ſich die Erkenntniß, nach der ich ſtrebe, ſtützen?

2.) Wie weit kann ich in meinen Nachforſchungen fortgehen oder wo muß ich meinen Nachforſchungen ein Ziel ſetzen?

3.) Wie vielfach iſt meine Thätigkeit oder auf wie mancherley Art kann ich überhaupt wirkſam ſeyn?

4.) Worauf bezieht sich meine gesammte Thätigkeit oder wohin soll sie zuletzt gerichtet seyn?

§. 22.

Ich werde also zuerst die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß aufsuchen, sodann den absoluten Gränzpunct des Philosophirens bestimmen, hernach die ursprüngliche Form meiner gesammten Thätigkeit nach ihren Grundzügen darstellen, und endlich den höchsten und letzten Zweck derselben erforschen müssen.

Anmerkung.

Die Fundamentalphilosophie, wieferne sie Elementarlehre ist, hat es nur mit Auflösung dieser vier Hauptprobleme zu thun; denn hiervon hängt die Auflösung aller andern philosophischen Probleme ab. Die apodictische Elementarlehre zerfällt also sehr natürlich wieder in vier Hauptstücke, und was nicht in diesen vier Hauptstücken verhandelt werden kann, gehört entweder in die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie oder in andere philosophische Disciplinen, welche die Derivativphilosophie (theoretische und practische) ausmachen, wie sich tiefer unten in der Methodenlehre von selbst ergeben wird.

Der apodictischen Elementarlehre

erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß.

§. 23.

Unter den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß verstehe ich solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar oder durch sich selbst gewiß, mithin die höchsten und letzten Bedingungen der Gültigkeit alles dessen sind, was man in philosophischer Hinsicht behauptet oder für wahr hält.

Anmerkung.

Das Wort Prinzip ist offenbar zweydeutig. Es kann sowohl einen Grund als einen Grundsatz bedeuten. Wir lassen es einstweilen beydes zugleich anzeigen. In dem Verlaufe der Untersuchung wird sich die eine Bedeutung von der andern von selbst scheiden. Hier sollte jene Zweydeutigkeit, die in die Untersuchung über die Prinzipien der Philosophie so viel Verwirrung gebracht hat, nur vorläufig bemerkt werden.

§. 24.

So lange ich dergleichen Principien (§. 23.) nicht aufweisen kann, so lange mag ich immer mich von dem Einen auf das Andere berufen, immer von einer Erkenntniß (C) zur andern (B) verweisen; ich hätte doch nimmer ein Erstes in meiner Erkenntniß (A), worauf ich mit völliger Sicherheit fußen könnte, um von dannen weiter fortzuschreiten. Jedes A, von dem ich etwa ausginge, um doch nur einen Anfang zu haben, wäre bloß ein relatives, aber kein absolutes A, weil es immer wieder ein anderweites A voraussetzte und von diesem stillschweigend seine Gültigkeit erborgte.

§. 25.

Aber gibt es denn auch solche Principien? Ruht die Erkenntniß wirklich auf einem oder mehreren A, über welche hinaus kein weiterer Rückgang in der Begründung der Erkenntnisse möglich ist? Wie wenn eben die Natur meiner Erkenntniß, die wesentliche Constitution des erkennenden Subjectes einen solchen Rückgang in's Unendliche forderte? wenn eben darin das Fortschreiten in der Erkenntniß bestände, daß ich unaufhörlich rückwärts gehen, daß ich immerfort hinaufsteigen müßte zu höheren Bedingungen oder

immerfort hinabsteigen zu tieferen Gründen, ohne je ein Höchstes oder Tiefstes finden zu können?

§. 26.

Ich weiß nicht, was ich hierauf antworten soll. Denn ich sehe wohl ein, daß ich demjenigen, welcher läugnete, es gebe oberste Principien der philosophischen Erkenntniß, nicht beweisen könnte, es gebe allerdings dergleichen, weil ich, um nur überhaupt einen Beweis vollständig und durchaus befriedigend führen zu können, schon dergleichen Principien gefunden haben müßte. Dann wäre aber jener Beweis gar nicht nöthig, sondern ich dürfte nur die Principien schlechtweg aufzeigen.

§. 27.

Allein auf der andern Seite seh' ich auch ein, daß eben darum niemand das Gegentheil beweisen kann. Denn er müßte mich ja dann selbst auf solche Principien verweisen, mithin das, was er mit Worten behauptete, durch die That selbst widerlegen. Daraus aber, daß er und ich noch keine solche Principien kennen, dürften wir doch wohl nicht ohne Uebereilung und Anmaßung folgern, daß es überhaupt keine gebe.

§. 28.

Was soll ich denn also thun? Soll ich die Frage, ob es absolute Principien (§. 24) gebe, als unentschieden und unentscheidbar dahin gestellt seyn lassen? — Das kann ich nicht, wenn ich anders nach einer gründlichen Erkenntniß strebe, die meine Vernunft völlig befriedigen soll. Ich fühle ein Bedürfniß in mir, absolute Principien zu suchen, und um sie suchen zu können, muß ich wenigstens voraussetzen, daß es dergleichen gebe. Da ich also dieß nicht demonstriren kann, so postulire ich Principien, d. h. ich nehme an, es gebe dergleichen, weil ich den Versuch machen will, sie zu finden. Wär' ich so glücklich sie zu finden, so dürft' ich sie nur monstriren, um factisch darzuthun, daß die philosophische Erkenntniß wirklich auf sicheren Principien ruhe.

Anmerkung.

Der Satz: Es gibt Principien der philosophischen Erkenntniß, ist offenbar nichts anderes, als ein Postulat der philosophirenden Vernunft. Man kann gar nicht philosophiren wollen, ohne wenigstens für möglich zu halten, daß man durch das Philosophiren auf etwas Schlechthin-Gültiges in der Erkenntniß geführt werde. Selbst der Skeptiker muß, wenn er zu philosophiren anfängt, und bevor er durch sein Philosophiren das Resultat

gefunden zu haben meint, es gebe nichts Absolut-Gewisses in der philosophischen Erkenntniß, jenes Postulat als solches zugestehen. Sind aber die Principien gefunden und werden sie nun als solche aufgestellt, so verwandelt sich das Postulat in ein Factum. Wird dann gegen die Principien noch gestritten, so ist der Streit nicht gegen das Postulat, sondern gegen das Factum gerichtet. Der Gegner sagt alsdann: „Das, was du als Princip aufstellst, ist es nicht." Wird dieses dargethan, so ist zwar das aufgestellte Princip als solches ungültig, aber das Postulat der Principien bleibt immer gültig, d. h. ich kann mich nach andern Principien umsehen. Daher kann kein Skeptiker in der Welt die Unmöglichkeit eines Absolut-Gewissen in der Erkenntniß darthun; denn könnte er dieß, so müßte er selbst sich auf etwas Absolut-Gewisses stützen d. h. er müßte mit sich selbst in einem absoluten Widerspruche stehen. Er opponirt also immer nur gegen das, was ihm Andere als gewiß vorhalten, indem er ihnen Fehler in ihrem Räsonnement (falsche Erklärungen, Erschleichung der Prämissen, Sprünge in den Folgerungen, Inconsequenzen u. s. w.) aufzuzeigen und dadurch die Ungültigkeit des Räsonnements darzuthun sucht, ohne selbst etwas als gewiß zu behaupten. Er hält es daher nur für unwahrscheinlich, daß die philosophirende Vernunft ein Absolut-Gewisses in der Erkenntniß ergründen werde, weil die bisherigen Versuche dieser Art nach seinem Dafürhalten mißlungen sind. Ob und wieferne nun eine solche Methode des Philosophirens (denn offenbar ist der Skeptizism nur Methode, nicht System) statt finden könne, wird die Methodenlehre der Fundamentalphilo-

sophie weiter untersuchen. Hier sollte nur unser vom Skeptizisme völlig unantastbares Postulat der philosophirenden Vernunft, das, wie man leicht einsieht, von den Kantischen Postulaten der Vernunft überhaupt wesentlich verschieden ist, gehörig in's Licht gestellt werden.

§. 30.

Wenn es, wie ich jetzt, ohne Widerspruch zu befürchten, voraussetzen darf, Principien der philosophischen Erkenntniß gibt, wo mögen sie zu suchen und zu finden seyn? Doch wohl in mir selbst? — Sie sollen Principien einer Erkenntniß seyn; die Erkenntniß aber kann ich, wenn ich sie auch etwa auf ein sogenanntes Aeußere beziehe, doch nur als etwas in mir selbst betrachten. Zugleich sollen sie Principien einer philosophischen Erkenntniß seyn (denn um diese ist es mir eben jetzt eigentlich zu thun) d. h. einer solchen, die durch Philosophiren entsteht; das Philosophiren aber muß ich ebenfalls, wenn es auch durch irgend etwas Aeußeres veranlaßt werden möchte, als etwas in mir selbst betrachten. Mithin kann ich das, was in irgend einer Hinsicht Princip der philosophischen Erkenntniß seyn soll, nicht im Aeußern, sondern bloß im Innern suchen.

§. 31.

Ich will also das sogenannte Aeußere vor der Hand dahin gestellt seyn lassen; ich will davon abstrahiren und bloß auf das Innere reflectiren, um mich selbst vor allen Dingen zu erkennen. So hoff' ich wenigstens, auf dem kürzesten Wege zum Ziele zu gelangen, und darf nicht fürchten, bey meiner Forschung nach Principien in der unendlichen Mannigfaltigkeit der mir vorschwebenden, bis jetzt noch sehr räthselhaften, äußern Gegenstände mein eigenes Selbst zu verlieren. Vielmehr fixire ich eben dieses Selbst als Hauptgegenstand der zu bewirkenden Erkenntniß, weil, wenn es außer demselben noch andere Gegenstände der Erkenntniß geben sollte, hierüber doch nur ich selbst mir werde Rechenschaft geben können.

§. 32.

Da ich Principien der philosophischen Erkenntniß überhaupt finden will, so muß ich wohl zuvörderst zu bestimmen suchen, welches dasjenige Princip sey, wodurch die ganze philosophische Erkenntniß erst möglich wird, d. h. die Grundbedingung der philosophischen Erkenntniß selbst.

§. 33.

Ich will dieses Princip das Realprincip (principium essendi) der philosophischen

Erkenntniß nennen, um es von denjenigen Principien zu unterscheiden, welche die Ableitung eines bestimmten philosophischen Erkenntnisses aus einem andern möglich machen, d. h. die Bedingungen der Güligkeit der unter und mit einander zusammenhängenden philosophischen Erkenntnisse sind.

§. 34.

Diese Principien will ich Idealprincipien (principia cognoscendi) nennen, weil es Vorstellungen oder Gedanken sind, die ich in Worte fassen und als Sätze aufstellen kann, um sie zur Begründung anderer Sätze zu brauchen.

§. 35.

Die Idealprincipien sind also eigentliche Grund-Sätze; das Realprincip hingegen ist gar kein Satz (ob es gleich in einem Satze angedeutet und charakterisirt werden kann) sondern ein Grund der Erkenntniß und mithin auch der Grundsätze, welche zur Erkenntniß gehören. Die Idealprincipien sind folglich selbst als ein Product des Realprincips zu betrachten und von diesem als Producenten wesentlich verschieden (§. 23. Anm.)

Anmerkung.

Schon hieraus ergibt ſich die wichtige Folgerung, daß ein und dasſelbe Princip nicht beydes, real und ideal, zugleich ſeyn könne, daß alſo wenigſtens in dieſer Hinſicht von mehr als Einem Principe in der Philoſophie die Rede ſeyn müſſe. Ob vielleicht auch in andern Hinſichten, wird ſich tiefer unten ergeben.

§. 36.

Das Realprincip der philoſophiſchen Erkenntniß bin ich ſelbſt, der ich philoſophire, oder — allgemeiner ausgedrückt — das philoſophirende Subject. Ich conſtituire mich alſo ſelbſt zu dieſem Principe dadurch, daß ich philoſophire, und bedarf dazu keiner beſondern Rechtfertigung. Ich als der Erkennende überhaupt betrachte mich aus eigener Machtvollkommenheit als das Realprincip der Erkenntniß überhaupt. Eben ſo betrachte ich als der durch Philoſophiren Erkennende mich ſelbſt als Realprincip der philoſophiſchen Erkenntniß. Da ich nun beym Philoſophiren von dem Aeußern abſtrahire und auf das Innere reflectire, um mich ſelbſt zu erkennen (§. 31.), mithin das philoſophirende Subject zugleich als das, was erkannt werden ſoll, oder als Gegenſtand des Erkennens betrachte, ſo kann ich mit Recht ſagen:

Das Ich, wiefern es sich selbst zum Objecte der Erkenntniß macht, ist das Realprincip der philosophischen Erkenntniß.

Anmerkung 1.

Hieraus ergeben sich drey wichtige Folgerungen:

1) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als Subject-Object, weil es sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniß macht; aber man kann daraus nicht ohne Übereilung schließen, daß es überhaupt oder an und für sich betrachtet auch Subject-Object sey; d. h. daß außer dem Ich gar nichts Objectives vorhanden, mithin alles Objective, was ich mir dennoch vorstelle, nur Product des Ich's sey.

2) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als ein Unbedingtes oder Absolutes, weil es sich als Realprincip der philosophischen Erkenntniß nicht von einem anderweiten Principe als seiner Bedingung ableiten kann, ohne jene Dignität zu verlieren; aber man würde daraus sehr übereilt schließen, daß es auch überhaupt oder an und für sich betrachtet ein Absolutes oder Unbedingtes sey, d. h. daß es sich schlechthin selbst setze und alles Andere nur durch und für das Ich gesetzt werde, mithin das Ich weder irgend etwas über noch irgend etwas neben sich habe, von dem es in Ansehung seines Seyns und Wirkens abhängig sey.

3) Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren als ein einiges Realprincip der

Erkenntniß, weil es selbst erkennendes Subject ist, und weil es sich selbst nicht als mehrere Subjecte denken kann; allein man würde mit Übereilung hieraus schließen

a) daß es auch das einige Realprincip aller Dinge, welche erkannt werden, sey, d. h. daß es, um Erkenntnisse in sich zu produciren, gar keiner gegebenen Objecte und keiner durch dieselben bestimmten Materialien der Erkenntnisse bedürfe, sondern alles in und durch sich selbst erzeuge;

b) daß es auch das einige Idealprincip der Erkenntniß sey, d. h. daß Real = und Idealprincip identisch sey, mithin alle Erkenntnisse (und folglich auch die ganze Philosophie) sich aus einem einzigen Principe deduziren lassen müssen, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen (§. 35. Anm.).

Anmerkung 2.

Die Wissenschaftslehre behauptet bekanntlich, das Ich an und für sich selbst sey Subject-Object, es sey das Absolute, es sey das alleinige Princip der philosophischen und vermittelst dieser auch aller übrigen Erkenntniß. Diese drey Sätze sind in jenem Systeme charakteristisch und fundamental; denn wer diese Behauptungen zugibt, unterschreibt eben dadurch, wenn er consequent denkt, alle übrigen Lehrsätze der Wissenschaftslehre. Es zeigt sich aber hier, daß die Wissenschaftslehre jene drey Sätze bloß durch eine Fallazie, deren sich der Urheber freylich nicht bewußt gewesen seyn mag, erschlichen hat. Denn jene Sätze sind zwar in gewisser Hinsicht (secundum quid) wahr und gültig, nähmlich

wieferne das Ich als philosophirendes Subject gedacht wird, aber nicht in Beziehung, auf das Ich überhaupt oder an und für sich (simpliciter). Die ganze Wissenschaftslehre ruht also auf einem Sophisma amphiboliae, indem sie, wie die Dialectiker sagen, a dicto secundum quid ad dictum simpliciter geschlossen hat.

§. 37.

Ich gehe weiter, um auch die Idealprincipien der philosophischen Erkenntniß aufzusuchen (§. 34.). Denn daß diese Principien vom Realprincipe wesentlich verschieden seyn müssen, weiß ich nun schon aus meinen bisherigen Untersuchungen (§. 33. und 35.).

§. 38.

Ich sehe aber voraus, daß ich hier einen neuen Unterschied werde machen müssen. Denn da durch mein Philosophiren eine Erkenntniß, welche philosophisch heißt, und eben dadurch eine Wissenschaft, welche Philosophie heißt, entstehen soll, so gehört dazu theils ein Wissen von dem, was erkannt werden soll, theils eine Art und Weise des Wissens, wodurch es ein systematisches oder wissenschaftliches wird.

§. 39.

Ich folgere hieraus, daß die Idealprincipien der philosophischen Erkenntniß von doppelter Art seyen:

1) Principien der philosophischen Erkenntniß als eines Wissens überhaupt, d. h. Grundsätze, welche den Gehalt (materia) jener Erkenntniß bestimmen und daher material sind;

2) Principien der philosophischen Erkenntniß als eines wissenschaftlichen Wissens, d. h. Grundsätze, welche die Gestalt (forma) jener Erkenntniß bestimmen und daher formal sind.

Anmerkung.

Mit wenigen Worten kann man den Unterschied der materialen und formalen Principien so andeuten: Jene constituiren, diese reguliren die philosophische Erkenntniß. Jene sind Principien des Philosophirens selbst, diese — Principien der dadurch zu erzeugenden Wissenschaft als solcher, der Philosophie. Man darf also bey jenen Ausdrücken, wenn von der Philosophie überhaupt die Rede ist, nicht an das denken, was man in der practischen Philosophie nach der kantischen Theorie materiale und formale Principien nennt. Denn hier ist nicht die Rede von Grundsätzen des Handelns, wieferne dabey entweder die Materie oder die Form des Willens in Betrachtung kommt, sondern von den obersten Erkenntnißprincipien unserer ganzen Wissenschaft. Da nun diese sich entweder auf die Materie oder auf die Form der philosophischen Erkenntniß beziehen können, so gibt es für sie keine passendere Bezeichnung, als die der materialen und formalen Principien.

§. 40.

Die Materialprincipien der philosophischen Erkenntniß müssen im eigentlichen Sinne erste Grundsätze seyn; denn es ist mir bis jetzt außer dem einigen Realprincipe, welches aber kein Grund-Satz, sondern das Ich selbst ist (§. 35 und 36.). kein Idealprincip gegeben, aus welchem ich sie herleiten könnte. Sollen sie aber erste Grundsätze seyn, so müssen sie etwas aussagen, was unmittelbar gewiß, mithin eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, folglich auch von mir gar nicht bezweifelt oder geläugnet werden kann, ohne mich selbst absichtlich zu täuschen. Nun ist für mich nichts unmittelbar gewiß, als das, wessen ich mir in jedem Momente selbst bewußt bin. In meinem eigenen Bewußtseyn werd' ich also jene Principien aufsuchen müssen.

§. 41.

Was ist denn nun aber eben dieses Bewußt-Seyn? Was will ich damit überhaupt andeuten, wenn ich sage, ich sey mir bewußt, daß irgend etwas sey, mag übrigens dieses etwas seyn, was es wolle? — Offenbar wird damit nichts anderes angedeutet, als ein Seyn und ein Wissen von diesem Seyn, mithin eine innige Verbindung und Aufeinanderbeziehung des Seyns und des Wis-

sens in mir (συνθεσις του ειναι και του ειδεναι εν εμαυτῳ). Der Ausdruck: Bewußtseyn, zeigt also an eine Synthese des Seyns und des Wissens im Ich.

Anmerkung.

Daß diese Erklärung vom Bewußtseyn eine bloße Nominalerklärung seyn solle, versteht sich von selbst. Was es übrigens mit jener Synthese für eine Bewandtniß habe, ob sie selbst erklärt und begriffen und dadurch vom Bewußtseyn eine Realerklärung gegeben werden könne, davon weiter unten.

§. 42.

Was in dem Bewußtseyn und durch dasselbe sich als etwas unmittelbar Wahrzunehmendes und Anzuerkennendes, mithin als etwas Factisches ankündigt, nenne ich eine Thatsache des Bewußtseyns. Da ich nun die Materialprincipien der philosophischen Erkenntniß im Bewußtseyn als ihrer gemeinschaftlichen Quelle aufzusuchen habe (§. 40.): so muß ich beym Philosophiren zuförderst auf jene Thatsachen selbst reflectiren, um sie möglichst rein aufzufassen und darzustellen. Dieß soll daher die erste Reflexion oder die erste Function des philosophirenden Subjectes heißen.

§. 43.

Diese Function besteht nun darin, daß ich von dem Besondern, welches in jeder einzelnen Thatsache vorkommt, abstrahire und bloß auf das Gemeinschaftliche in ihnen reflectire, um dieses in Worte gefaßt als einen allgemeinen Satz aufzustellen, der wieder andern Sätzen zur Grundlage dienen und so als Grundsatz gebraucht werden kann.

Anmerkung.

Die einzelnen Thatsachen des Bewußtseyns sind natürlich unendlich mannigfaltig und verschieden (z. B. ich schaue dieses Gemählde an, ich empfinde diesen Schmerz, ich denke diesen Begriff, ich will diesen Zweck, ich vollziehe diese Handlung u. s. w.). Bey dem Besondern, was in diesen einzelnen Thatsachen enthalten ist und wodurch sich eine von der andern unterscheidet, kann also die erste Function des philosophirenden Subjectes nicht stehen bleiben. Denn so würden unendlich viele Einzelsätze entstehen, von denen keiner als Grundsatz gebraucht werden könnte, weil er gar nichts Allgemeines aussagte. Ich muß also von dem Besondern einzelner Thatsachen abstrahiren und auf das Gemeinschaftliche in ihnen allein reflectiren. Dieses Gemeinschaftliche ist diejenige Art der Thätigkeit überhaupt, welche sich durch mehrere einzelne mit einander verwandte Thatsachen im Bewußtseyn ankündigt, und dadurch den Charakter einer allgemeinen Thatsache annimmt (z. B. ich schaue an, ich empfinde, ich denke,

ich will, ich handle u. s. w.). Eine solche Thatsache durch Worte ausgedrückt, qualificirt sich erst zu einem wirklichen Grundsatze.

§. 44.

Durch die erste Reflexion werden mir also gewisse Sätze entstehen, welche, indem sie nichts anders als jene Thatsachen in ihrer Allgemeinheit ausdrücken, unmittelbar gewiß sind, mithin einen Beweis weder zulassen noch nöthig haben, eben dadurch aber zu einer sichern Grundlage für andere Sätze tauglich, folglich Grundsätze oder Idealprincipien sind (§. 34.). Da sie aber zunächst nur den Stoff darbiethen, der durch fortgesetztes Nachdenken weiter bearbeitet werden soll, so bestimmen sie nur den Gehalt der philosophischen Erkenntniß und sind folglich Materialprincipien (§. 39. Nr. 1.). Und weil sie durch die erste Reflexion gefunden werden, so können sie auch Grundsätze des ersten Grades (principia primi ordinis,) wie ferne sie aber zur Auffindung der formalen Grundsätze dienen, Urgrundsätze (principia originaria) heißen. Ich kann demnach mit Recht sagen:

Die Thatsachen des Bewußtseyns, wie ferne sie in Begriffe aufgefaßt und durch Worte dargestellt werden, sind die ma-

terialen Idealprincipien der philosophischen Erkenntniß.

Anmerkung.

Die Schwierigkeit, wie unter den verschiedenen philosophirenden Subjecten Einverständniß über die Thatsachen des Bewußtseyns zu bewirken sey, drückt jede philosophische Theorie in Ansehung dessen, was sie als Princip aufstellt. Man muß es freylich darauf ankommen lassen, ob Andere eben das in ihrem Bewußtseyn finden werden und wollen, was man in dem seinigen findet. Rein aufgefaßte und deutlich dargestellte wirkliche Thatsachen des Bewußtseyns dürfte jedoch wohl niemand im Ernste bezweifeln oder läugnen. Auch haben alle Philosophen von jeher sie wenigstens stillschweigend angenommen oder als Grundlage ihres Räsonnements voraus gesetzt und nur über die Folgerungen daraus gestritten. Wenn Des Cartes sagte: Cogito ergo sum, so wollte er mit dem Cogito nichts anders ausdrücken, als etwas unmittelbar Gewisses, eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen könnte. Denn woher wissen wir, daß wir denken oder wollen, empfinden oder begehren u. s. w., als dadurch, daß wir uns dieser Thätigkeiten bewußt werden, sobald wir auf diese Art thätig und auf uns selbst aufmerksam sind? — Eben so wenn Kant gleich im Anfange seiner Kritik von Vorstellungen und seiner gewissen Beziehung derselben auf Gegenstände redet, was könnte er anders antworten, wenn ihn jemand fragte: Woher weißt du, daß du dir etwas vorstellst? — als: „Durch mein Bewußtseyn." Und woher wissen wir Andern, daß wir uns et-

was vorstellen? „Durch unser Bewußtseyn." — Selbst Fichte, der das Bewußtseyn durch seine Wissenschaftslehre demonstriren will, beruft sich doch zuvörderst auf Thatsachen des Bewußtseyns und vermittelt dadurch seine Demonstration. Er sagt *): „Zufolge dieser Voraussetzung" — nähmlich daß in dem Mannigfaltigen der Grundbestimmungen des Bewußtseyns ein systematischer Zusammenhang statt finde — „geht nun der Wissenschaftslehrer an den Versuch, aus irgend einer ihm bekannten Grundbestimmung des Bewußtseyns alle übrigen, als mit der ersten nothwendig verknüpft und durch sie bestimmt, abzuleiten." Was kann aber die dem Wissenschaftslehrer bekannte Grundbestimmung des Bewußtseyns, aus welcher er alle übrigen ableiten will, anders seyn, als eine Thatsache, die er in seinem Bewußtseyn findet, wenn er auf sich selbst reflectirt, und von der er voraussetzt, daß sie alle andere Menschen, welche seine Deduction lesen, auch in dem ihrigen finden werden, wenn sie gehörig auf sich selbst reflectiren? Denn da er, indem er seine Deduction erst anhebt, noch gar nichts bewiesen hat, so muß er sie von etwas anheben, was ihm und jedem Andern unmittelbar gewiß ist, d. h. wessen er und jeder Andere sich in jedem Augenblicke bewußt werden kann, sobald er nur durch Aufmerksamkeit auf sich selbst sich dessen bewußt werden will, mithin von einer

*) Im sonnenklaren Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, S. 64.

Thatsache des Bewußtseyns *). Wenn er aber aus dieser Thatsache, in Begriffe gefaßt, durch Worte bezeichnet und als Satz aufgestellt, alles Übrige ableitet und so ein System der Philosophie zu Stande bringt: braucht er denn nicht eben vermöge dieser Ableitung den jene Thatsache ausdrückenden Satz als Grundsatz oder Princip, und fordert er nicht, daß wir ihn dafür anerkennen und eben so brauchen sollen? — Es ist nicht anders. Das Bewußtseyn ist das einzige Medium alles Philosophirens, die einzige Quelle, woraus der Philosoph die Materialien seiner Erkenntniß schöpft. Sucht er eine andere, so mag er zusehen, was er für eine Philosophie zu Stande bringe, und wie er dieselbe für Andere zugänglich machen will. Hält er sich aber überall an sein Bewußtseyn, so hat er etwas, woran er selbst den vernünftigen

---

*) Hiermit stimmt genau überein, was Fichte in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 5. (nach der 1. Ausg.) sagt: «Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von einem Satze ausgehen, den uns jeder ohne Widerrede zugibt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl mehrere geben. Die Reflexion ist frey, und es kommt nicht darauf an, von welchem Puncte sie ausgeht, Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserm Ziele am kürzesten ist. — Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseyns wird aufgestellt, und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt."

Zweifler, d. h. denjenigen, der nicht zweifelt, um zu zweifeln, ſondern um Wahrheit zu ſuchen, feſthalten kann. Denn das, weſſen ſich jeder unmittelbar bewußt iſt, kann auch der vernünftige Zweifler nicht abläugnen, wenn er gleich gegen die Folgerungen proteſtirt, die jemand daraus herleiten möchte. Läugnete ein Zweifler ſchlechtweg alle Thatſachen des Bewußſeyns ab, behauptete er z. B., daß, indem man vor ihm ſteht und mit ihm redet, er nichts ſehe, höre, denke u. ſ. w., ſo würde er wenigſtens nicht verlangen können, daß man ſich weiter mit ihm abgeben ſolle. Man würde ihn als einen Menſchen, cui non est sanum sinciput, ſtehen und mit ſich ſelbſt nach Belieben ſtreiten laſſen. Denn — contra principia negantem disputàri non potest.

§. 45.

Da die Thatſachen des Bewußtſeyns ſehr mannigfaltig ſind, und da jede für ſich ſelbſt gewiß iſt, ſo muß es auch mehrere Materialprincipien der philoſophiſchen Erkenntniß von gleicher Gültigkeit geben. Sie ſind daher einer Ableitung aus einem höheren Principe weder fähig noch bedürftig, und ein oberſtes Materialprincip der philoſophiſchen Erkenntniß in dem Sinne, daß durch den Gehalt desſelben ſchon der geſammte Gehalt der Philoſophie beſtimmt wäre, iſt ein Unding. Denn das Philoſophiren ſoll nicht bloß eine analytiſche Expoſition bereits gegebener Erkenntniſſe, ſondern

eine synthetische Production noch nicht vorhandener seyn. Es bedarf daher die Construction der Philosophie einer fortwährenden Reflexion auf die mannigfaltigen Thatsachen des Bewußtseyns, um sie dem philosophischen Räsonnement durch die ganze Wissenschaft hindurch zum Grunde zu legen.

§. 46.

Indessen lassen sich doch alle Materialprincipien der philosophischen Erkenntniß, welche gewisse allgemeine Thatsachen des Bewußtseyns ausdrücken (§. 43. nebst der Anm.), auf einen Satz zurückführen, welcher die allgemeinste Thatsache des Bewußtseyns, d. h. diejenige, die in jeder andern enthalten ist, aber nicht jede andere in sich, sondern bloß unter sich enthält, ausdrückt. In allen Thatsachen des Bewußtseyns ist nähmlich Thätigkeit überhaupt enthalten. Daher kann der Satz:

Ich bin thätig,

als das oberste Materialprincip der philosophischen Erkenntniß betrachtet werden.

Anmerkung 1.

Man sieht leicht ein, daß dieser Satz nur insofern oberstes Princip heißt, als ihm alle übrigen untergeordnet werden können. Unter dem Satze: Ich bin thätig, sind nähmlich alle die Sätze: Ich schaue an, empfinde, denke u. s. w. enthalten; denn diese Sätze bedeuten eigentlich: Ich bin anschauend, empfindend,

denkend u. s. w. thätig. Aber jener Satz enthält nicht diese Sätze in sich; denn in der Thätigkeit überhaupt ist nicht diese oder jene bestimmte Thätigkeit enthalten. Wenn wir uns daher unserer Thätigkeit bewußt sind, so sind wir uns jedes Mahl einer durchaus bestimmten Thätigkeit bewußt, und nur dieses durchaus Bestimmte ist das eigentlich Factische, dessen wir uns bewußt sind. Es liegt aber doch in jeder bestimmten Thätigkeit der Charakter der Thätigkeit überhaupt. Indem ich mir also eines bestimmten Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewußt bin, bin ich mir auch des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. überhaupt bewußt; und indem ich mir der Thätigkeit des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewußt bin, bin ich mir auch der Thätigkeit überhaupt bewußt. Jenes Bewußtseyn schließt folglich dieses ein, und so unmittelbar gewiß das Eine ist, so gewiß ist auch das Andere. Es bedarf keines Beweises für den Satz: Ich bin anschauend thätig, oder für den Satz: Ich bin thätig; denn beyde liegen schon in dem Bewußtseyn einer bestimmten anschauenden Thätigkeit. Nur der Abstraction von dem Einzelnen oder Besondern und der Reflexion auf das Allgemeine bedarf es, um jene Sätze, die in diesem Bewußtseyn schon (implicite) enthalten waren, nun als solche deutlich (explicite) zu denken.

Anmerkung 2.

So mannigfaltig und verschieden auch die Thatsachen des Bewußtseyns seyn mögen, welche der philosophischen Erkenntniß als unmittelbar gewisse Sätze zum Grunde liegen, so findet doch unter denselben ein realer Zusammenhang statt, indem sie alle von

einem und demselben Realprincipe (dem Ich) abhängen und Thatsachen eines und desselben Grundbewußtseyns (des Ichs) ausdrücken. Diesen realen Zusammenhang deutet eben das oberste Materialprincip: Ich bin thätig, an, indem es auf das einige Realprincip der Thätigkeit hinweist. Es kann und darf also nicht behauptet werden, daß durch die Annahme mehrerer gleich gültiger Materialprincipien der philosophischen Erkenntniß die Einheit dieser Erkenntniß aufgehoben werde. Denn Einheit findet schon in Ansehung des Inhalts vermöge jenes realen Zusammenhangs statt. In Ansehung der Form aber hängt dieselbe von den Idealprincipien der zweyten Art ab, wovon bald weiter die Rede seyn wird.

Anmerkung 3.

Bekanntlich suchte Reinhold's (ehemahlige) Elementarphilosophie das Fundament der Philosophie ebenfalls im Bewußtseyn, und that ganz recht daran. Denn wie kann das Fundament einer Wissenschaft, in der das Subject der Erkenntniß zugleich Object derselben ist, außer dem Bewußtseyn des Subjectes liegen? Aber jene Elementarphilosophie fehlte unstreitig darin, daß sie

1) überhaupt voraussetzte, die ganze Philosophie müsse auf einem einzigen Principe ruhen, ohne zu bestimmen, ob es ein reales oder ideales, materiales oder formales seyn solle, und ohne zu bedenken, daß ein Princip der Philosophie, welches real und ideal, material und formal zugleich sey, und aus welchem alle in Materie und Form noch so verschiedenen Lehrsätze der Philosophie deducirt werden können, schlechterdings unmöglich sey. Diese irrige Voraus-

setzung hat sich seit Erscheinung jener Elementarphilosophie, die eigentlich hierin den Ton angegeben hat, unter Deutschlands Philosophen so sehr verbreitet, daß, da man die Untauglichkeit des von jener Elementarphilosophie aufgestellten Princips zur Deduction aller philosophischen Lehrsätze wohl merkte, ein Versuch nach dem andern gemacht worden ist, jenes Eine Princip zu finden, was der Philosophie so noththun sollte. Diese Versuche mußten aber ohne Ausnahme verunglücken, weil sie etwas suchten, was nirgends zu finden war.

2) Das Princip selbst, welches jene Elementarphilosophie aufstellte — der sogenannte Satz des Bewußtseyns: „Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beyde bezogen" *) — ist, wie man sieht, eigentlich ein Idealprincip und zwar ein materiales, ein Grund-Satz, der den Ur-Stoff der gesammten Philosophie in sich enthalten soll. Erwägt man nun diesen Grundsatz genauer, so ergibt sich bald, daß er gar keine wirkliche Thatsache des Bewußtseyns ausdrückt, geschweige denn

*) S. Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 200. Dessen neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie (in den Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse, Bd. 1. S. 167.) nebst der vorhergehenden Abhandlung: Über den ersten Grundsatz der Philosophie (Ebendas. S. 93 ff.) und die Schrift: Über das Fundament des philosophischen Wissens, S. 78.

eine solche, in der alle übrigen Thatsachen und alle Lehrsätze der Philosophie schon enthalten wären. Denn die Unterscheidung der Vorstellung als solcher von Subject und Object und die Beziehung derselben als solcher auf beydes ist kein Factum des natürlichen Bewußtseyns. In diesem verliert sich das Subject so in der Vorstellung des Objectes, daß jene Unterscheidung gar nicht statt findet, und ist das Object bloß eingebildet, so ist die Vorstellung gar nicht einmahl vom Objecte wirklich zu unterscheiden. Mithin ist jener Satz auf keinen Fall als erster Grundsatz der Philosophie brauchbar, wie auch bereits Schulz im Äneside m hinlänglich dargethan hat. Gleichwohl gab man die Reinholdsche Idee von einem solchen Principe nicht auf, sondern man suchte sie nur auf andern Wegen zu realisiren. So sagt Fichte *): Die Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut erste Grundsatz unmittelbar gewiß war — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden — wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen: so muß eben das von diesen gelten, was von jenem gilt u. s. w." Ferner: „Die Wissenschaftslehre soll nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben und die Gültigkeit dieser

*) In seiner Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 22 und 23 nach der 2. Aufl. womit der Anfang der Wissenschaftslehre selbst zu vergleichen ist.

Form für alle sicher stellen. Dieses läßt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, daß alles, was Satz irgend einer Wissenschaft seyn soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sey." — Also alle Sätze der übrigen Wissenschaften stecken schon in den Sätzen der Wissenschaftslehre, und diese stecken wieder in dem absolut ersten Satze; so wie nach einigen Physikern alle folgende Generationen von Naturproducten in dem ersten Producte jeder Art schon eingeschachtelt gelegen haben sollen. Eben so behauptet Schelling *): „Daß es ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalte des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalte, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beyde einander wechselseitig begründen und auf diese Art der oberste Grundsatz den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrückt." — Also auch hier findet sich die seltsame Idee, daß die ganze Philosophie aus einem einzigen Satze (als einem Principe, in welchem schon Materie und Form der gesammten philosophischen Erkenntniß, ja der menschlichen Erkenntniß überhaupt, gleichsam

*) In seiner Schrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, S. 18., womit der Anfang seines Systems des transcendentalen Idealismes zu vergleichen ist.

in nuce enthalten sey) deducirt werden könne und müsse, wenn sie ein System seyn solle. Bey Kant findet sich meines Wissens keine bestimmte Äußerung hierüber, so wie er auch in seinen Kritiken nicht factisch von Einem Principe ausgegangen ist. Er hat sich überhaupt auf die Untersuchung, welches die obersten Principien der gesammten philosophischen Erkenntniß, wie viel oder wie vielerley dieselben seyen, gar nicht eingelassen. Nur einmahl redet er beyläufig (in der Vorrede zu seiner Grundlegung zur Metaphisik der Sitten) von einem gemeinschaftlichen Principe der Kritik der theoretischen und practischen Vernunft. Er hat es aber nirgends näher bestimmt; man kann also nicht wissen, ob er nicht ein bloß formales gemeint habe. Hätte er ein materiales gemeint, so hätte er nicht anderswo (in der Kritik der reinen Vernunft, S. 82 und 83. nach der 3. Aufl.) läugnen können, daß es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit der Erkenntniß in Ansehung ihrer Materie gebe. Zwar sucht ein Ungenannter im Altonaer Genius des neunzehnten Jahrhunderts (Stück und Seite kann ich nicht nachweisen) jenes Princip im Begriffe der Synthesis a priori, und meint, darum habe Kant seine Kritik mit der Frage begonnen: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dieses Princip wäre freylich material. Allein da die Kritik jene Synthesis a priori in Hinsicht ihrer Möglichkeit anderweit deducirt, so kann das Princip der Philosophie überhaupt nicht ein Begriff seyn, der selbst erst einer Deduction bedarf.

§. 47.

Die materialen Principien der philoſophiſchen Erkenntniß finden ſich den bisherigen Unterſuchungen zufolge dadurch, daß ich auf die Thatſachen meines Bewußtſeyns reflectire, um ſie rein aufzufaſſen und darzuſtellen, und eben dadurch erhalte ich den erſten Stoff der philoſophiſchen Erkenntniß (§. 42—44.). Durch die formalen Idealprincipien ſoll dieſe Erkenntniß die Geſtalt der Wiſſenſchaftlichkeit oder die ſyſtematiſche Form erhalten (§. 39. Nr. 2.).

§. 48.

Ich werde alſo auf jene materialen Principien von neuem reflectiren müſſen, um durch Vergleichung derſelben ihre geſetzmäßige Beziehung auf einander kennen zu lernen und ſo in der Mannigfaltigkeit der philoſophiſchen Erkenntniſſe eine gewiſſe Einheit zu entdecken, nach welcher ſie zuſammen geordnet werden können. Dieß will ich die zweyte Reflexion oder die zweyte Function des philoſophirenden Subjectes nennen, und die dadurch entſtehenden Sätze ſollen Grundſätze des zweyten Grades (principia secundi ordinis), wieferne ſie aber aus den Urgrundſätzen erſt hervorgehen und nur mit Hülfe derſelben gefun-

den werden können, abgeleitete Grundsätze (principia derivativa) heißen.

§. 49.

Da die Thatsachen meines Bewußtseyns aus meiner Thätigkeit entspringen, und unter den mancherley Thatsachen des Bewußtseyns eine gewisse Aehnlichkeit, Verwandtschaft und Zusammenhang statt findet (§. 43 und 46.): so muß wohl auch in meiner Thätigkeit selbst ungeachtet ihrer Verschiedenheit eine solche Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit statt finden, daß alle einzelne Thätigkeiten, deren ich mir nach und nach bewußt werde, unter gewissen Hauptarten der Thätigkeit begriffen sind und diese wieder von gewissen Gesetzen abhangen, welche durch die ursprüngliche Bestimmtheit meiner Natur fixirt sind.

§. 50.

Könnte ich nun diese Gesetze oder obersten Regeln finden, von welchen die verschiedenen Arten meiner Thätigkeit abhängen und wodurch alle Thatsachen meines Bewußtseyns unter einander zusammen hängen, so würden die Sätze, welche jene Regeln ausdrückten, eben die von mir gesuchten Formalprincipien seyn. Denn ich könnte dann die mannigfaltigen philosophischen Erkenntnisse, welche die man-

nigfaltigen Arten meiner Thätigkeit betreffen, auf jene Sätze als ihren gemeinschaftlichen Vereinigungspunct beziehen und sie darunter zusammen ordnen, um ein Ganzes der Erkenntniß daraus zu bilden. Sonach darf ich mit Recht behaupten:

Die Gesetze meiner Thätigkeit, wieferne sie in Begriffe gefaßt und durch Worte dargestellt werden, sind die formalen Idealprincipien der philosophischen Erkenntniß.

Anmerkung.

Daß die Philosophen von jeher die in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten allgemeinen und nothwendigen Regeln seiner Thätigkeit gesucht, und daß sie dieselben als Principien gebraucht haben, um dadurch dem Mannigfaltigen ihrer Erkenntniß systematische Einheit zu geben, ist eine durch die Geschichte der Philosophie hinlänglich bewährte Thatsache. Sie haben aber diese formalen Grundsätze bald so bald anders bestimmt, je nachdem sie von verschiedenen Thatsachen des Bewußtseyns als materialen Principien ausgingen. Daher haben sie auch jene Regeln in mancherley Formeln eingekleidet, welche bald in der Sache selbst, bald bloß den Worten nach verschieden waren. Man denke z. B. an den sogenannten Satz der Widersprüche als oberste Regel des Denkens, oder an das sogenannte Sittengesetz als oberste Regel des Wollens. Was sind sie anders als Principien der Einheit des Mannigfaltigen der logischen und der mo-

ralischen Erkenntnisse? Und wie können sie anders gefunden werden, als durch Reflexion auf die Thatsachen des Bewußtseyns, die sich beym Denken und Wollen in uns ankündigen? Daher setzt die Möglichkeit des Einverständnisses über die formalen Principien das Einverständniß über die materialen als nothwendige Bedingung voraus. Vergl. §. 44. Anm.

§. 51.

Wenn ich gewisse Arten meiner Thätigkeit untersuche und die dadurch gefundenen Erkenntnisse vermittelst der obersten Regel jener Thätigkeiten mit einander verbinde, so bekomme ich besondere Theile der philosophischen Erkenntniß, d. h. mehrere einzelne philosophische Wissenschaften, deren jede ihr eigenthümliches Formalprincip hat (z. B. Logik, Metaphisik u. s. w.). Diese Wissenschaften aber sollen wieder ein Ganzes der philosophischen Erkenntniß, d. h. eine Totalwissenschaft, welche eben Philosophie heißt, ausmachen. Ich muß also für alle jene einzelne Wissenschaften wieder einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunct, d. h. ein oberstes Formalprincip der gesammten philosophischen Erkenntniß haben, wenn diese Erkenntniß wirklich systematische Form erhalten soll.

§. 52.

Da nun die Philoſophie als Wiſſenſchaft durch mein Philoſophiren als eine beſtimmte Art meiner Thätigkeit entſteht, ſo muß die oberſte Regel dieſer Thätigkeit auch das oberſte Formalprincip jener Wiſſenſchaft ſeyn. Und da mein Philoſophiren durch den Zweck, den ich mir dabey vorſetze, geleitet wird, ſo muß die oberſte Regel dieſer Thätigkeit durch den oberſten Zweck derſelben beſtimmt ſeyn. Das oberſte Formalprincip der Philoſophie wird alſo ein Satz ſeyn, welcher den oberſten Zweck des Philoſophirens durch eine beſtimmte Formel charakteriſirt.

§. 53.

Worin beſteht nun der oberſte Zweck meines Philoſophirens? — Da mein Philoſophiren davon abhängt, daß ich gerade auf dieſe Art thätig ſeyn will, mithin von meinem freyen Entſchluſſe, ſo hängt auch der Zweck meines Philoſophirens von meinem Willen oder meiner freyen Wahl ab. Ich kann mir alſo irgend einen Zweck beliebig ſetzen. Indeſſen muß ich doch wohl einen ſolchen ſetzen, der für mich von der größten Wichtigkeit iſt, um der Anſtrengung, die deſſen Erreichung fordern möchte, werth zu ſeyn, und um ihn auch bey andern ver-

künftiger Weise voraussetzen zu können, wenn etwa jemand außer mir auch philosophiren sollte, und ich ihm meine Philosopheme mittheilen wollte.

§. 54.

Ich will also — dieß ist wenigstens mein Zweck, wenn ihn auch Andere nicht zu dem ihrigen machen wollen — ich will meine gesammte Thätigkeit kennen lernen, und zwar nicht in ihrer bloßen Mannigfaltigkeit, sondern in ihrer höchst möglichen Einheit, d. h. ich will wissen, ob und wiefern eine durchgängige Uebereinstimmung meiner gesammten Thätigkeit wirklich oder möglich sey. Denn es beunruhigt mich, wenn meine Thätigkeit mit sich selbst in Widerstreit geräth und dadurch in sich selbst gehemmt ist. Daher fühle ich ein besonderes Interesse in mir, jene Uebereinstimmung zu suchen, und setze voraus, daß eben hierin die wesentliche Tendenz jedes philosophirenden Subjectes bestehe oder wenigstens bestehen sollte. Ich erhebe also aus freyem Entschlusse folgenden Satz zur Dignität des obersten Formalprincips der philosophischen Erkenntniß:

Die absolute Harmonie des Ich's

in aller seiner Thätigkeit ist der oberste Zweck des Philosophirens;

oder kürzer:

Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anmerkung 1.

Das oberste Formalprincip ist offenbar kein gegebenes, sondern ein gemachtes Princip; denn es kommt auf mich an, was ich mir für einen obersten Zweck des Philosophirens setzen will. Ein Recht, mir hierüber etwas vorzuschreiben, darf sich niemand anmaßen, da es lediglich von jedem Subjecte abhängt, ob und warum man philosophiren will. Aber dieser Wille darf doch keine bloße Willkühr seyn, die zufällig das erste beste ergreift, sondern ein gewisses Interesse muß das philosophirende Subject zu dieser besondern Art der Thätigkeit bestimmen und es dabey leiten. Dieses Interesse muß ferner, wenn dem philosophirenden Subjecte darum zu thun ist, mit seiner Philosophie Eingang bey andern Subjecten zu finden, und auch sie dafür zu interessiren, ein solches seyn, welches man auch bey ihnen vernünftiger Weise annehmen oder ihnen anmuthen kann. Es muß also ein höheres Interesse des Menschen als vernünftigen Wesens seyn, ein Interesse, welches alle Arten seiner Wirksamkeit umschließt, mithin theoretisch und practisch zugleich ist. Ein solches Interesse muß jeder gebildete Mensch an dem oben angegebenen Zwecke nehmen. Harmonie im Denken und Erkennen, wie im Wollen und Handeln, Übereinstimmung in seinen Vorstellungen wie in seinen Bestrebungen muß jeder-

mann intereſſiren, der das Wahre und das Gute liebt; denn Wahrheit und Güte ſind ohne jene Harmonie nichts als leere Nahmen. Daher hat eben das Philoſophiren nicht bloß eine ſpeculative, ſondern eine höchſt practiſche Tendenz, und eben darum hängt der glückliche Erfolg des Philoſophirens eben ſo ſehr von der Geſinnung ab, mit der ſpeculirt wird, als vom Talente zu ſpeculiren. Und ſo beſtätigt ſich ſchon hier dasjenige, was in der allgemeinen Einleitung nur vorläufig vom Charakter der Philoſophie geſagt wurde.

Anmerkung 2.

Das oberſte Formalprincip ſoll nicht zur Ableitung (deductio) aller philoſophiſchen Erkenntniſſe aus einem einzigen Satze als ihrer gemeinſchaftlichen Quelle (fons) oder Wurzel (radix) dienen, ſondern zur Hinleitung (reductio) derſelben auf ein einziges Ziel als ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunct (centrum) oder Brennpunct (focus). — Von einer andern Vergleichung ausgehend könnte man das Verhältniß der verſchiedenen Principien der Philoſophie auch ſo beſtimmen: Das oberſte Formalprincip iſt bloß der Schlußſtein im Gewölbe der Philoſophie, ſo wie das oberſte Materialprincip als die Baſis desſelben betrachtet werden kann. Was außerdem als Grund = Lehr = und Folgeſatz in der Philoſophie aufgeſtellt wird, ſind theils anderweite Materialien, theils Verbindungsmittel derſelben zur Errichtung des Gebäudes. Das Realprincip aber iſt der Architect ſelbſt. So wie alſo nicht ein und dasſelbe Ding Architect, Baſis und Schlußſtein ſeyn kann, ſo kann auch nicht ein und dasſelbe Prin=

cip reales, ideal-materiales und idealformales seyn. — Wäre es indessen jemanden nur um einen Satz zu thun, in welchem diese drey verschiedenen Principien bloß zugleich angedeutet würden, und wollte man diesen Satz alsdann schlechtweg das höchste Princip der Philosophie nennen: so ließe sich eine solche Formel wohl bilden und gegen diese Benennung derselben auch nichts weiter einwenden. Diese Formel ergäbe sich nun aus folgender Zusammenstellung der bisher gefundenen Principien:

A.
Einiges Realprincip.
Ich
(§. 36.)

B.
Oberstes Materialprincip.
bin thätig und
(§. 46.)

C.
Oberstes Formalprincip.
suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.
(§. 54.)

Oberste Idealprincipien.

Es könnte demnach folgender Satz schlechtweg höchstes Princip der Philosophie heißen:

Ich bin thätig und suche alsolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anmerkung 3.

Bis hierher ist bloß bestimmt worden, welches die obersten Principien der philosophischen Erkenntniß seyen, und zwar sowohl in realer und idealer, als in materialer und formaler Hinsicht. Hiermit aber hat die apodictische Elementarlehre ihr Geschäft bey

weitem noch nicht vollendet; sie hat vielmehr, wie bereits oben (§. 21 und 22.) bemerkt worden, noch drey Hauptuntersuchungen anzustellen. Die erste betrifft die Frage: Welches ist der absolute Gränzpunct des Philosophirens, d. h. wie weit reicht die philosophirende Vernunft mit den bisher gefundenen Principien in ihren Speculationen aus? Wird sie dadurch im Erklären und Begreifen in's Unendliche fortgeführt oder auf einen fixen Punct hingeleitet, der das Ende aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist, den sie also auch nicht überschreiten darf, ohne in grundlose Träumereyen zu verfallen? Fände sich ein solcher Punct, so würden dadurch zugleich alle möglichen Systeme der Philosophie bestimmt seyn. Denn entweder ginge das philosophirende Subject über jenen Punct hinaus oder es bliebe auf demselben unverrückt stehen. Ginge es über denselben hinaus, so könnte dieß wieder in zwey entgegengesetzten Richtungen geschehen. Mithin würden sich daraus drey mögliche Systeme der Philosophie ergeben, wovon die beyden Ersten sich zu einander verhalten müßten, wie These und Antithese. Das Letzte hingegen müßte die Synthese zwischen jenen beyden enthalten. — Die andere noch rückständige Hauptuntersuchung der apodictischen Elementarlehre betrifft die Frage: Welches ist die ursprüngliche Form der gesammten Thätigkeit des Ichs, d. h. wie weit erstreckt sich meine Thätigkeit überhaupt, wie vielfach ist sie und auf wie mancherley Art kann ich wirksam seyn? Hier müßten also die Grundzüge jener Form entworfen werden; es müßten die Hauptarten der Thätigkeit des mensch-

lichen Geistes von der untersten Stufe der Sensualität bis zur höchsten Stufe der Rationalität in einem systematischen Abrisse dargestellt werden. — Aus dieser Darstellung würde sich dann zuletzt auch noch die Beantwortung der Frage ergeben: Welches ist der höchste und letzte Zweck meiner gesammten Thätigkeit, d.h. auf welches Ziel hin soll sich die Tendenz meiner ganzen Thätigkeit beziehen? Mit dieser Untersuchung würde sich die Elementarlehre schließen, indem dann bloß noch die Methodologie der philosophischen Erkenntniß abzuhandeln wäre.

Der apodictischen Elementarlehre
zweytes Hauptstück.
Vom absoluten Gränzpuncte des Philosophirens.

§. 55.

Wir fanden oben (§. 41.), Bewußtseyn bedeute nichts anderes, als eine Synthese des Seyns und des Wissens im Ich. Jedes besondere Bewußtseyn aber ist ein bestimmtes, d. h. es bezieht sich auf etwas Bestimmtes, das da ist und wovon man weiß (z. B. wenn ich ein Kunstwerk betrachte oder einen Schmerz empfinde und mir nun dessen bewußt bin). Bey jedem Bewußtseyn findet also auch eine bestimmte Art der Synthese des Seyns und des Wissens statt und das bestimmte Bewußtseyn entsteht eben in mit und durch diese bestimmte Synthese.

Anmerkung.

Man hat z. B. ein Bewußtseyn von diesem Kunstwerke, wieferne man weiß, daß ein solches Kunstwerk wirklich von uns wahrgenommen wird — man ist sich dieses Schmerzes bewußt, wieferne man weiß,

daß ein ſolcher Schmerz wirklich von uns gefühlt wird, und daher beydes für etwas Wirkliches, außer oder in ſich, hält.

§. 56.

Solche beſtimmte Syntheſen des Seyns und des Wiſſens aber, welche immerfort wechſeln, würden gar nicht möglich ſeyn, wenn nicht Seyn und Wiſſen in uns ſchon urſprünglich (a priori) verknüpft wäre, d. h. wenn nicht ſchon vor allem Wechſel von Beſtimmungen des Bewußtſeyns Seyn und Wiſſen in einem ſolchen Verhältniſſe ſtünde, daß ſich Beydes wechſelſeitig auf einander beziehen und durch einander beſtimmen kann. Jede beſtimmte Syntheſe des Seyns und des Wiſſens, welche in irgend einem Momente der Zeit in uns vorkommt, weiſt alſo mich (das philoſophirende Subject) in der Reflexion auf mich ſelbſt zurück auf eine urſprüngliche Verknüpfung des Seyns und des Wiſſens im Ich (Synthesis a priori) als ihre Bedingung (conditio sine qua non), und dieſe Syntheſe iſt anzuſehen als eine urſprüngliche Thatſache (factum a priori), d. h. als eine ſolche, welche ſich als Factum in keinem beſtimmten Momente der Zeit nachweiſen läßt, ſondern jedem beſtimmten Zeitmomente, in welchem ich mir etwas bewußt bin, vor-

hergeht. Daher kann diese Synthese auch die transcendentale genannt werden, zum Unterschiede von jeder anderweiten bestimmten Synthese des Seyns und des Wissens, welche lediglich empirisch ist, weil sie in der Zeitreihe erscheint und zum Contexte der Erfahrung gehört.

§. 57.

Da in mit und durch jenes Factum das Bewußtseyn überhaupt als solches constituirt wird und anhebt, ohne dasselbe also auch alle übrige Thatsachen des Bewußtseyns gar nicht Statt finden würden, so muß die ursprüngliche oder transcendentale Synthese des Seyns und des Wissens im Ich als Urthatsache des Bewußtseyns angesehen werden. Eine Urthatsache aber ist eine solche, die von keiner andern, welche vorhergeht, abgeleitet und dadurch erklärt oder begriffen werden kann, weil sie selbst die ursprüngliche Bedingung aller übrigen Thatsachen ist, die im Bewußtseyn vorkommen können. Also ist jene transcendentale Synthese der absolute Gränzpunct des Philosophirens, so daß jede Philosophie, welche über diesen Gränzpunct hinaus geht, d. h. welche die Möglichkeit jener Synthese selbst zu erklären und zu begreifen sucht, sich in grundlose

Speculationen und leere Träumereyen verlieren, in ihren Voraussetzungen wilkührlich und in ihren Behauptungen anmaßend, mit einem Worte — transcendent werden muß, weil sie das Transcendentale selbst überfliegen will.

§. 58.

Die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens ist demnach schlechthin unbegreiflich, d. h. es ist schlechterdings unerklärbar, wie und wodurch Seyn und Wissen in uns verknüpft sey, indem uns das Bewußtseyn bloß lehrt, daß beydes in uns verknüpft sey, sobald wir uns etwas bewußt sind, und daß es eben darum schon ursprünglich oder vor allem bestimmten Bewußtseyn verknüpft seyn müsse, weil sonst kein bestimmtes Bewußtseyn statt finden könnte. Folglich ist auch die Anerkennung jener Unbegreiflichkeit und die daher entstehende freywillige Beschränkung der Speculation auf jenen Gränzpunct die unumgänglich nothwendige Bedingung eines glücklichen Erfolgs im Philosophiren.

Anmerkung 1.

Alle Philosophie muß zuletzt auf etwas Unerklärbares und Unbegreifliches stoßen, weil das Erklären und Begreifen so wenig als das Beweisen ins Unendliche fortgehen kann. Jedes philosophirende Subject

muß daher durch sein Philosophiren endlich an einen Punct kommen, wo alles weitere Erklären und Begreifen aufhört. Dieß ist so richtig, daß selbst die alles erklären und begreifen wollende Wissenschaftslehre sich genöthigt gesehen hat, irgend eine Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit in ihrem Systeme zuzulassen und einzugestehen *). Ist nun die Frage, wo

*) Fichte nennt im Philosophischen Journale (Bd. 8. Hft. 1. S. 12.) die Schranken, in welche er das Ich eingeschlossen seyn läßt, und woraus er die Bestimmtheit des Ichs in Ansehung seiner Vorstellungen von der objectiven Welt erklärt, ausdrücklich «unbegreifliche Schranken;" und im Systeme der Sittenlehre (S. 124.) sagt er: «Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmahl so eingerichtet, daß es sich gerade so beschränken muß; und diese Einrichtung läßt sich nicht weiter erklären." — Eben so sagt Schelling in seinem Systeme des transcendentalen Idealismus (S. 118.): «Daß ich überhaupt begränzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Object zu werden; die Begränztheit überhaupt ist also erklärbar; aber die Begränztheit überhaupt läßt die bestimmte völlig frey, und doch entstehen beyde durch einen und denselben Act. Beydes zusammen genommen, daß die bestimmte Begränztheit nicht bestimmt seyn kann durch die Begränztheit überhaupt, und daß sie doch mit dieser zugleich und durch Einen Act entsteht, macht, daß sie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist." — Ob nun die allerneueste, über die Wissenschaftslehre noch hinausgehende, Schellingsche Philosophie (das absolute Identitätssystem) auch dieses Unbegreifliche und Unerklärbare wegphilosophiren werde, steht zu erwarten.

eigentlich jener Punct zu fixiren sey, weil ihn der Philosophirende für sich selbst fixiren muß, so ist die natürliche Antwort: Da, wo man etwas gefunden hat, was selbst alles Erklären und Begreifen erst möglich macht. In mit und durch die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens hebt unser ganzes Bewußtseyn an. Wir können aber nur in mit und durch unser Bewußtseyn überhaupt erklären und begreifen; denn hätten wir gar kein Bewußtseyn, so würden wir auch schlechterdings nichts erklären und begreifen können; wir wären gar nicht Wir (ich, du u. s. w.) und es wäre uns überall nichts zu erklären und zu begreifen gegeben. Das Bewußtseyn ist also das Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit. Muß aber nicht eben darum jene Synthese, durch welche das Bewußtseyn ursprünglich constituirt wird, unerklärbar und unbegreiflich seyn? Wir halten demnach fest an dem Satze: Seyn und Wissen sind in uns ursprünglich verknüpft zum Bewußtseyn, und diese Verknüpfung ist der absolute Gränzpunct alles Philosophirens, mithin das an sich Unerklärbare und Unbegreifliche aller Philosophie. Daher können wir zwar ein Seyn vom andern und ein Wissen vom andern ableiten und dadurch das abgeleitete Seyn und das abgeleitete Wissen erklären und begreifen, aber das ursprüngliche Seyn und das ursprüngliche Wissen von dem, was ist, bleibt dem Erklären und Begreifen unzugänglich. (το ειναι και το ειδεναι του ειναι εστιν ακαταληπτον.) Treffend drückt dieß Jacobi so aus *): „Das Wirkliche kann außer der unmittel-

*) In seinem Gespräche: David Hume über den

baren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn." — Willst du also wissen, was das Seyn und das Wissen vom Seyn sey, so frage nicht mich, sondern dich selbst, und du wirst in deinem Innersten eine Antwort vernehmen, die du so wenig als ich in Worte fassen und aussprechen kannst!

Anmerkung 2.

Es läßt sich nach dem Bisherigen schon im voraus bestimmen, was von dem Unternehmen der Wissenschaftslehre zu halten sey, welche in die Regionen, die jenseits alles Bewußtseyns liegen, hinaufsteigen und aus denselben das Bewußtseyn selbst gleichsam herunterhohlen will. „Die Wissenschaftslehre" — so erklärt sie sich selbst — „ist die systematische Ableitung eines Wirklichen, der ersten Potenz im Bewußtseyn; und sie verhält sich zu diesem wirklichen Bewußtseyn wie die Demonstration einer Uhr zur wirklichen Uhr" — und „die Wissenschaftslehre leitet ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung a priori, ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also a posteriori, vorkommen soll" *). — Daß sie dieses große Versprechen wenigstens bis jetzt noch nicht erfüllt habe, liegt am Tage; denn sie hat noch keine einzige bestimmte objective Weltvorstellung, welche durch die Wahrnehmung eines Wirklichen oder a po-

---

Glauben oder Idealismus und Realismus, S. 140.

*) S. Fichte's sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, S. 65 — 68.

steriori in uns entsteht (z. B. die Vorstellung eines bestimmten Menschen oder eines bestimmten Gewächses u. s. w.), aus ihren Grundsätzen a priori abgeleitet, sondern sich, wenn sie dazu aufgefordert wurde, mit den unbegreiflichen Schranken entschuldigt, in welche das Ich nun einmahl eingeschlossen sey; und was die Vorstellungen von gewissen Objecten überhaupt (z. B. von organischen Wesen im Allgemeinen) anlangt, so würde sie ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung mit ihren Deductionen a priori gar bald am Ende gewesen seyn. Daß aber ihr Versprechen auch überhaupt unerfüllbar sey, wird sich in der Folge noch näher ergeben. Vorläufig nur so viel. Der Wissenschaftslehrer will aus einer ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit des Ichs, in welcher gar nichts unterschieden werden kann, und aus einem Zurückgestoßenwerden jener Thätigkeit, oder mit andern Worten, aus zwey einander entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht und und die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen lassen und so das Bewußtseyn selbst deduciren oder die Möglichkeit desselben durch Vorstellung gewisser Objecte, welche das Ich sich als ein Nichtich entgegensetzt, darthun *). Wir sind uns aber weder

---

*) S. Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 195. (Ausg. 1.) und Schelling's System des transcendentalen Idealismus, S. 147.

jener ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit noch des Zurückkehrens derselben ich sich selbst bewußt und können eingestandnermaßen auch kein Bewußtseyn davon erlangen, sondern beydes wird nur zum Behufe der Möglichkeit einer Deduction des Bewußtseyns vorausgesetzt. Fragt man nun nach demjenigen, wodurch die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben und dadurch eine gerade entgegengesetzte Richtung anzunehmen genöthigt werde, so wird gar nichts als Grund dieses Zurückkehrens angegeben, und es läßt sich auch schlechterdings nichts angeben. Denn außer dem Ich ist nichts, was dessen Thätigkeit in sich zurücktreiben könnte; vielmehr entsteht erst durch diese entgegengesetzte Richtung die ganze Welt von Objecten, welche das Ich als außer sich vorhanden anschaut, ob sie gleich nur ein Product des Ichs selbst vermöge seiner Anschauung — ein Reflex seiner Thätigkeit — ist. Es sind also lauter grund- und bodenlose Speculationen, worauf der Wissenschaftslehrer durch sein Versprechen einer Deduction des Bewußtseyns geführt wird, weil er die natürliche und nothwendige Gränze aller philosophischen Speculation überschreitet. Denn indem er den Mechanism des Bewußtseyns demonstriren will, wie man den einer Uhr demonstrirt, so will er eigentlich die Möglichkeit der ursprünglichen Synthese des Seyns und des Wissens einsehen. Dieß kann ihm aber nicht gelingen, weil jene Synthese als ein Urfactum unerklärbar und unbegreiflich ist.

Anmerkung 3.

Wenn die ursprüngliche Synthese des Seyns und des Wissens absoluter Gränzpunct des Philosophirens

und das in mit und durch dieſe Syntheſe conſtituirte Bewußtſeyn Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit iſt, ſo muß der Philoſophirende ſein Geſchäft darauf beſchränken, daß er auf diejenigen Thätigkeiten, welche er in ſich unmittelbar wahrnimmt und deren er ſich dadurch bewußt iſt, reflectirt und das Verhältniß derſelben gegen einander und ihre Regelmäßigkeit unterſucht, um die allgemeinen und nothwendigen Geſetze ſeiner Thätigkeit überhaupt kennen zu lernen. Er folgert alſo zwar aus den Thatſachen ſeines Bewußtſeyns etwas, deſſen er ſich vor jener Reflexion und Unterſuchung nicht bewußt war. Aber dadurch erklärt und begreift er das Bewußtſeyn ſelbſt keineswegs; denn die Möglichkeit einer ſynthetiſchen Vereinigung des Seyns und des Wiſſens lernt er durch die Kenntniß der Geſetze ſeiner Thätigkeit nicht einſehen, weil durch dieſe Geſetze bloß die Form unſerer Thätigkeit beſtimmt, jene Syntheſe aber die urſprüngliche Bedingung aller Thätigkeit iſt, deren wir uns irgend bewußt ſind. Sie muß alſo bey allen unſern Forſchungen nach den Geſetzen unſerer Thätigkeit immer als Urfactum vorausgeſetzt werden, ohne jemahls erklärt und begriffen werden zu können. Darum wurde auch ſchon oben (§. 41. Anm.) eingeſtanden, die Erklärung — Bewußtſeyn bedeute eine Syntheſe des Seyns und des Wiſſens im Ich — ſey bloß nominal. Denn eine reale müßte genetiſch ſeyn, d. h. zeigen, wie das Bewußtſeyn entſtehe. Sollte aber dieſes gezeigt werden, ſo müßte gezeigt werden, wie und wodurch Seyn und Wiſſen in uns urſprünglich verknüpft werde, weil durch dieſe Syntheſe das Bewußtſeyn als ſolches conſtituirt wird. Wir konnten

jedoch nur auf diese Synthese als auf ein Urfactum hindeuten, d. h. zeigen, es müsse vorausgesetzt werden, ohne es erklären und begreifen zu können, weil wir es dann von einem andern Factum hätten ableiten müssen, wodurch es aber seine Dignität als Urfactum verloren hätte, und dieses andere an dessen Stelle getreten wäre. Es muß demnach jenes Factum als ein solches gedacht werden, in mit und durch welches die Reihe von Bestimmungen unsers Bewußtseyns anhebt, welches also zwar nicht in diese Reihe selbst hineinfällt (folglich auch nicht anderweit abgeleitet werden kann) aber doch nicht außerhalb derselben oder darüber hinausliegt. Es begränzt daher diese Reihe a priori, und eben darum ist dadurch auch der Gränzpunct des Philosophirens bestimmt. Hierin liegt der eigentliche Grund, warum vom Bewußtseyn keine Realerklärung gegeben werden kann, und warum das Bestreben, eine solche zu geben, durchaus mißlingen muß *).

---

*) In der Schrift: Über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. 26. oder 23. nach der 2. Ausgabe) heißt es: Eine Realerklärung des Wissens ist schlechterdings unmöglich." Nach dem sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie (S. 65 und 66.) soll aber in der Wissenschaftslehre das Bewußtseyn demonstrirt werden, wie man eine Uhr demonstrirt. Eine solche Demonstration müßte also wohl eine wahre Realerklärung des Bewußtseyns seyn; denn sie müßte das Bewußtseyn genetisch erklären. Wenn nun gleichwohl eine Realerklärung des Wissens unmöglich ist, wie soll denn

§. 59.

Wenn ich auf das Seyn und Wissen, dessen ursprüngliche Verknüpfung ich nun ein für alle Mahl als absoluten Gränzpunct des Philosophirens anerkannt habe, um mich forthin nicht in transcendente Speculationen zu verirren, weiter reflectire, so finde ich, daß ich das Seyn, von dem ich weiß, sowohl auf mich selbst als auf etwas außer mir beziehe. Ich setze also etwas, was ich selbst bin (das Ich), und etwas, was ich selbst nicht bin, sondern was ein Ding außer mir ist (das Nichtich) als existirend; ich lege folglich beydem eine gewisse Realität bey. Was berechtigt mich dazu?

§. 60.

Ich will das Seyn oder das, was ist, das Reale, und das Wissen oder die Vorstellung von dem, was ist, das Ideale nennen. Jene Frage kann ich daher auch so ausdrücken: Wie verhält sich Reales und Idea-

---

eine Realerklärung des Bewußtseyns, welches ja eben ein Wissen ist, möglich seyn? — Es wäre wohl zu wünschen, daß der sonnenklare Bericht uns hierüber, wie über so manche andere Dinge, etwas klärer berichtet und nicht durch den Widerspruch gegen frühere Behauptungen die Sache noch mehr verdunkelt hätte.

les gegen einander? Denn dieses Verhältniß müßte mich wohl belehren, ob und wiefern ich befugt sey, mich selbst und Dinge außer mir als ein Reales vorzustellen. Auf diese bestimmtere Frage nun sind, wie ich sehe, zwey Antworten möglich:

1) Entweder ist das Eine in und durch das Andere gesetzt, mithin Eins von dem Andern durch mein Philosophiren abzuleiten;

2) Oder Beyde sind ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft, folglich eine solche Ableitung unmöglich.

§. 61.

Ich will einstweilen die erste Antwort annehmen, so seh' ich, daß wieder zwey Fälle möglich sind. Ich kann nähmlich

1) das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (Prius) setzen und daraus das Ideale als das Zweyte (Posterius) ableiten wollen. Hieraus würde ein System der Philosophie entstehen, welches Realism genannt werden müßte. Ich kann aber auch

2) das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste (Prius) setzen und daraus das Reale als das Zweyte (Posterius) ableiten wollen. Das daraus hervorgehende System der Philosophie müßte also Idealism

heißen. Welches von beyden soll ich nun als gültig annehmen?

§. 62.

So viel ergibt sich im voraus, daß beyde Systeme willkührlich verfahren müssen, indem sie entweder das Reale oder das Ideale als Ableitungsprincip setzen. Denn an und für sich betrachtet hat das Eine wie das Andere gleiche Ansprüche auf diese Dignität. Es kann also, wenn nicht etwa der glücklichere Erfolg in der wirklichen Ableitung dem einen Systeme einen Vorzug vor dem andern gibt, bloß ein regelloses Belieben entscheiden, ob die Ableitung vom Realen oder vom Idealen beginnen soll.

§. 63.

Setz' ich das Reale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Denn das Ideale soll erst hinterher aus dem Realen als eine gewisse ihm zukommende Bestimmung oder Art zu seyn abgeleitet werden. Das Reale ohne ein Ideales ist aber nichts anders als das, was Materie oder körperliche Masse heißt; denn in dieser finde ich nicht Vorstellung und Bewußtseyn, sondern bloß Ruhe und Bewegung, welche sich nach nothwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstoßung richten. Der

Realism, der das Ideale aus dem bloßen Realen ableiten will, iſt alſo eigentlich Materialism und leiſtet nicht, was er verſpricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Ideale aus dem Realen hervorgehe, d. h. wie materielle Dinge ſich ſelbſt und andere Dinge ihrer Art vorſtellen und dadurch ein Bewußtſeyn von ſich und andern dergleichen Dingen erhalten können.

Anmerkung.

Daß der Realism, ſobald er nur conſequent verfährt, in Materialism ſich verwandeln müſſe, iſt offenbar. Denn wenn das Reale als das einzig Urſprüngliche angenommen wird, ſo wird alles Ideale (Vorſtellung und Bewußtſeyn) in Gedanken aufgehoben; es bleibt alſo gar nichts übrig als die bloße Materie, ein ausgedehntes, Raum erfüllendes, ruhendes oder ſich bewegendes Ding. Wenn gleichwohl nicht alle Realiſten zugleich erklärte Materialiſten geweſen ſind, ſo hat ſie entweder ihre Inconſequenz im Denken vom geraden Wege abgeführt oder ihr beſſeres Gefühl von dem Extreme, daß ſie in der Speculation wohl vor ſich ſahen, zurück geſchreckt, weil ſie nicht mit Unrecht fürchteten, die Moralität möchte durch den conſequenten Realism gefährdet werden. Die Letzten wurden alſo gleichſam mit Wiſſen und Willen ihren Grundſätzen untreu. Diejenigen Realiſten hingegen, welche Conſequenz im Speculiren für die erſte Pflicht des Philoſophen als ſolchen hielten, und vielleicht zum Theil als Menſchen

für das Interesse der Moralität weniger besorgt waren, haben sich unbedenklich für den Materialism erklärt. Nur hat es ihnen mit der Ableitung des Idealen aus der Materie als dem allein Ursprünglichen nicht gelingen wollen, und sie sind darüber unter einander selbst uneins geworden; ein Beweis, daß sie überhaupt von einer ungültigen Voraussetzung ausgingen. Einige nähmlich machten die Materie als solche, Andere die organisirte Materie zum Principe des Idealen: indem sie entweder behaupteten, die Materie an und für sich selbst producire Vorstellungen und Bewußtseyn, oder, sie bewirke dieß erst vermittelst der Organisation, indem sie durch diese Modification ihres Zustandes so verfeinert und in allen ihren Theilen so innig verbunden werde, daß sie nun der sogenannten geistigen Thätigkeiten fähig sey. Allein beyde Parteyen haben bis jetzt noch immer nichts vorgebracht, was einer verständlichen Erklärung oder einem ordentlichen Beweise ähnlich sähe. Auch können sie schlechterdings keinen Grund angeben, warum wir, ungeachtet die Materie entweder an sich oder vermöge der Organisation das Ideale produciren soll, dennoch so viele Körper, organische und unorganische antreffen, an welchen sich auch nicht die leiseste Spur von Vorstellung und Bewußtseyn entdecken läßt. Der Realist ist also durchaus unvermögend, die Entstehung des Idealen aus dem Realen auf eine befriedigende Weise darzuthun. Er bleibt in der Ableitung des Einen aus dem Andern überall hinter seinem Versprechen zurück.

§. 64.

Es widerſtreitet aber jener Realism auch meinem practiſchen Intereſſe. Denn ich ſehe wohl ein, daß nach dieſem Syſteme ich ſelbſt weiter nichts als ein materielles Ding bin und folglich auch lediglich unter nothwendigen Naturgeſetzen ſolcher Dinge ſtehe. Ich müßte alſo die Idee, ein ſelbſtſtändiges und freyes, mithin in Rückſicht meiner Geſinnungen und Entſchließungen von der Naturnothwendigkeit unabhängiges Weſen zu ſeyn, aufgeben. Nun hab' ich mir zwar durch meine bisherigen Unterſuchungen noch keine gründliche Rechenſchaft über dieſe Idee gegeben. Aber ich fühle mich doch gedrungen, mich als ein ſolches Weſen zu beurtheilen und nach dieſer Idee zu handeln. Jenes Syſtem würde mich daher, wenn ich es annehmen wollte, mit mir ſelbſt uneinig in Anſehnng des Denkens und des Handelns machen. Ich kann alſo eine Idee, die mir ſo theuer und werth iſt, nicht ſo geradezu als eine willkührlich geſchaffene Einbildung zu Gunſten eines Syſtems verwerfen, das ſelbſt willkührlich verfährt, indem es ſein Princip ſetzt (§. 62.), und dann doch nicht aus dieſem Principe wirklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 63.).

Anmerkung 1.

Daß der Realism, sobald er nur consequent durchgeführt wird, der Sittlichkeit Abbruch thue, ist gar keinem Zweifel unterworfen, eben darum, weil er in seiner strengen Consequenz nichts anders als Materialism ist. Man hat zwar zuweilen aus einer gewissen Gutmüthigkeit den Materialism von jenem Vorwurfe frey sprechen wollen. Allein diese Gutmüthigkeit ist sehr übel angebracht. Denn der Vorwurf trifft nur das System oder die Theorie, nicht den Menschen und seine Praxis. Diese kann trefflich seyn, während jene gar nichts taugt. Es mag also wohl Realisten genug gegeben haben und noch geben, die der Sittlichkeit durch Wort und That huldigen; aber die Frage ist, ob diese Huldigung aus ihrem Systeme erklärbar sey. Und diese Frage muß jeder Unbefangene verneinen. Denn da der consequente Realist Materialist seyn muß, so muß er auch das ganze System menschlicher Handlungen für einen bloßen Naturmechanism erklären und eben dadurch die Sittlichkeit mit der Wurzel ausrotten. Denn diese kann nur auf dem Boden der Freyheit gedeihen, wie sich tiefer unten bestimmter zeigen wird. Hier sollte nur so viel dargethan werden, daß der Realism auch durch seine practische Tendenz nicht annehmungswürdig erscheine.

Anmerkung 2.

Wenn in einem consequenten realistischen (materialistischen) Systeme von Religion die Rede seyn könnte, da diese mit der Sittlichkeit auf gleichem Boden erwächst oder vielmehr eine Frucht der Sittlichkeit ist; so müßte das All der Dinge selbst für die Gottheit oder das allerrealeste, unendliche,

höchste Wesen gehalten werden. Denn wie ließe sich nach diesem Systeme eine von der Welt unabhängige Intelligenz denken, von der die Welt selbst in Ansehung ihres Seyns abhängig wäre? Der Theism des consequenten Realisten müßte also schlechterdings Pantheism seyn, und so hat er sich auch im Spinozism ausgesprochen, indem Spinoza unter allen Selbstdenkern, welche die Geschichte der Philosophie kennt, den Realism noch am consequentesten durchgeführt hat. Ob übrigens diese Vorstellungsart von der Gottheit der Vernunft angemessen sey, darüber läßt sich hier noch kein bestimmtes Urtheil fällen.

§. 65.

Setz' ich das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet, d. h. es soll gezeigt werden, wie es zugehe, daß meine Vorstellungen sich auf bestimmte Gegenstände, als wären es reale Dinge außer mir, beziehen. Das Ideale ohne ein Reales ist aber im Grunde Nichts; indem, wenn ich alles Reale wegdenke, weder ein Subject, d. h. etwas, das vorstellt und sich dadurch bewußt ist, noch ein Object, d. h. etwas, das vorgestellt wird und dessen man sich dadurch bewußt ist, übrig bleibt. Ist nun Subject und Object aufgehoben, so ist Vorstellung und Bewußtseyn noth-

wendig mit aufgehoben, folglich gar nichts mehr vorhanden. Der Idealism, der das Reale aus dem bloßen Idealen ableiten will, ist also nichts anders als Nihilism und leistet nicht, was er verspricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Reale aus dem Idealen hervor gehe, d. h. wie Vorstellungen von bestimmten realen Dingen möglich seyen, da doch ursprünglich gar nichts Reales, weder ein objectives noch ein subjectives, vorhanden seyn soll.

Anmerkung.

Daß der Idealism sobald er in der Speculation consequent durchgeführt wird, sich in Nihilism verwandeln müsse, haben die neuesten Idealisten selbst eingestanden. Das Resultat nähmlich, welches Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen *) durch die bloße Consequenz der Speculation gewinnt, ist folgendes: „Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Seyn und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — Ich selbst weiß überhaupt nicht

*) Bekanntlich besteht diese Schrift aus drey Büchern, welche Zweifeln, Wissen und Glauben überschrieben sind. Jenes Resultat findet sich im 2. B., welches vom Wissen handelt, S. 172 — 4. Da Fichte Urheber des neuesten Idealismus ist, so darf man sein Geständniß wohl als ein allgemeines betrachten.

und bin nicht. Bilder ſind; ſie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich nach Weiſe der Bilder — Bilder, die vorüber ſchweben, ohne daß etwas ſey, dem ſie vorüberſchweben; die durch Bilder von den Bildern zuſammen hängen; Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eines dieſer Bilder; ja ich ſelbſt bin dieß nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume, von ſich ſelbſt zuſammen hängt. Das Anſchauen iſt der Traum; das Denken — die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke — iſt der Traum von jenem Traume". — Wenn eine ſolche Bilder- und Traumphiloſophie nicht ein wahrer Nihilism iſt, ſo weiß ich nicht, was man ſonſt ſo nennen will. Man kann das abſolute Nichts nicht ſtärker ausſprechen, als in den Worten: „Ich weiß überall von keinem Seyn und auch nicht von meinem eigenen. Es iſt kein Seyn. Ich ſelbſt weiß überhaupt nicht und bin nicht." — Bey ſolchen Behauptungen ſieht man in der That nicht ein, wie noch eine Deduction des Realen aus dem Idealen möglich ſeyn ſoll. Indeſſen die Vorſtellungen von realen Dingen außer uns ſind einmahl da, jedermann (auch der Idealiſt) ſtellt ſich mit Nothwendigkeit eine objective Welt vor; dieß läßt ſich durch kein Räſonnement wegläugnen: denn es iſt allgemeine Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns. Auch läugnet es der Idealiſt nicht. Er

will nur erklären, wie es zugehe, daß sich objective Weltvorstellungen in unserm Bewußtseyn ankündigen, ungeachtet eigentlich nichts Reales außer uns sey. Hier haben nun die Idealisten zwey Wege eingeschlagen. Einige (die ältern) nahmen ihre Zuflucht zur Gottheit und ließen durch diese jene Vorstellungen in uns producirt werden. Daß dadurch gar nichts erklärt werde, ist offenbar. Denn die Gottheit — das Daseyn derselben, welches freylich erst erwiesen werden müßte, vorausgesetzt — ist ein für uns völlig unbegreifliches Wesen; folglich ist auch die Art und Weise, wie sie Vorstellungen in uns erzeugen soll, durchaus unbegreiflich. Andere (die neueren) haben das Ich selbst nach nothwendigen Gesetzen seiner Anschauung jene Vorstellungen produciren lassen. Da aber diese Idealisten, wenn sie die Entstehung der Vorstellungen von bestimmten Gegenständen (diesem Berge, diesem Flusse u. s. w.) erklären sollen, sich auf gewisse unbegreifliche Schranken berufen, in welche das Ich nun einmahl eingeschlossen sey, man weiß nicht, warum und wodurch, da doch die Thätigkeit des Ichs zugleich als unendlich, mithin als unbeschränkt vorausgesetzt wird *): so ist dadurch nicht nur ebenfalls gar nichts erklärt, sondern man verwickelt sich noch obendrein in Widersprüche, die sich nur durch anderweite eben so willkührliche Voraussetzungen heben lassen. — Übrigens kann man den Idealism der ersten Art den

*) S. die oben angeführten Stellen, §. 58. Anm. 1. und 2.

Berkeleyschen, den der zweyten den Fichteschen nennen, weil Berkeley und Fichte die Koryphäen dieser idealistischen Parteyen sind. Wegen des von beyden angenommenen Erklärungsprincips könnte man jenen Idealism auch den mystischen oder theologischen, diesen den egoistischen oder anthropologischen nennen. Auch könnte man beyde Arten des Idealismes unter dem Titel des assertorischen zusammen fassen, um sie von dem Kartesianischen zu unterscheiden, welcher ein problematischer ist, indem Des Cartes die Realität der Außenwelt bloß insofern in Zweifel zog, als kein evidenter Beweis dafür geführt werden könne, wovon in der Folge die Rede seyn wird. Kant nennt den Berkeleyschen Idealism den dogmatischen und den Kartesianischen den skeptischen, den seinigen aber den kritischen oder den transcendentalen. Auch von diesem sogenannten Idealisme wird tiefer unten weiter geredet werden. Wir haben es hier bloß mit dem dogmatischen zu thun, weil nur dieser ein eigentlicher oder wahrer Idealism ist. Dieser (der Berkeleysche und Fichtesche) ist transcendent, nicht transcendental, weil er den absoluten Gränzpunct des Philosophirens überfliegt und aus überschwenglichen Erklärungsprincipien die objectiven Weltvorstellungen zu deduciren sucht, ohne doch die Entstehung derselben aus den angenommenen Principien auf eine begreifliche Art erklären zu können.

§. 66.

Es widerstreitet aber jener Idealism auch meinem practischen Interesse. Denn ich sehe wohl ein, daß nach jenem Systeme mir gar kein Object übrig bleibt, in Beziehung worauf ich thätig seyn könnte, weil die Welt, als mein sittlicher Wirkungskreis, nichts außer mir wirkliches ist. Nun sagt mir mein Gewissen so oft und so nachdrücklich, daß ich in Beziehung auf die Gegenstände, die mich umgeben, auf gewisse Weise thätig seyn soll. Gleichwohl müßte ich diese Anforderungen des Gewissens und mithin das Gewissen selbst für willkührlich geschaffene Einbildungen halten, wenn das, worauf sich das Gewissen in seinen Forderungen bezieht, nicht wirklich existirte. Nun bin ich zwar durch meine bisherigen Untersuchungen über das Gewissen und dessen Forderungen noch nicht gehörig unterrichtet. Aber ich fühle doch einen innern Drang, darnach zu handeln, und würde mich selbst verachten müssen, wenn ich nicht darnach handeln wollte. Jenes System würde daher, wenn ich es annehmen wollte, eine Disharmonie zwischen meiner Speculation und meiner Praxis stiften. Ich kann mich also nicht entschließen, mein Gewissen um eines Systems willen zu verläugnen, welches selbst willkühr-

lich verfährt, indem es sein Princip setzt (§. 62.), und dann doch nicht aus diesem Principe wirklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 65.).

Anmerkung 1.

Der neuste (egoistische) Idealism hat es sehr wohl gefühlt, daß seine Speculation mit der Moralität nicht verträglich sey. Er hat sich daher auf eine doppelte Art gegen diesen Vorwurf zu verwahren gesucht. Einmahl hat er erklärt, der Idealism sey bloß Speculation, könne und solle also im wirklichen Leben niemanden angemuthet werden *). Allein für's Erste macht sich eine Philosophie sehr verdächtig, daß sie von willkührlichen Voraussetzungen ausgehe, wenn ihre Resultate schlechterdings nicht auf das Leben angewandt werden können und sollen. Muß jeder, sobald es zum Handeln kommt, realistisch denken, so ist die idealistische Denkart in der Speculation wohl nichts anders als Träumerey, welche Theorie und Praxis entzweyt. Während der Philosoph als Speculant überzeugt ist, daß alles Äußere sein eigenes selbstgeschaffenes Product, alle zum Han-

*) So sagt Fichte (im philosophischen Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 322. Anm.): „Der Idealism kann nie Denkart seyn, sondern er ist nur Speculation. Wenn es zum Handeln kommt, dringt sich der Realism uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten auf." — Und (ebendas. S. 365. Anmerk.): Die Anmuthung der idealistischen Denkart im Leben ist von der Beschaffenheit, daß sie nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn"

deln gegebene Objecte Geschöpfe seiner sich selbst außer sich hin stellenden Anschauung sind, muß er als Practikant überall so verfahren, als wenn er jene Überzeugung nicht hätte, als wenn er gerade vom Gegentheile überzeugt wäre. Darf eine solche Philosophie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen? — Sodann sollte ja durch den neuesten Idealism oder die Wissenschaftslehre, die denselben lehrt, die wohlthätigste Revolution in allen Wissenschaften und in der Menschheit selbst bewirkt werden, wenn er sich erst allgemeiner verbreitete *). Wie ist aber alles dieses durch eine Philosophie möglich, die es selbst eingestehen muß, daß sie nur Speculation und daher auf's Leben nicht anwendbar sey? — Eine zweyte Ausflucht in Beziehung auf den obigen Vorwurf findet der neueste Idealism im Glauben. Nachdem nähmlich der Idealist — es ist hier von dem Ich die Rede, welches sich, im zweyten Buche von Fichte's Bestimmung des Menschen, im Wissen oder vielmehr im absoluten Nichtwissen der Wissenschaftslehre durch einen höhern Geist hat Unterricht geben lassen, und dann, im dritten Buche seinem eigenen Nachdenken überlassen, im Glauben Trost wegen des absoluten Nichtwissens sucht — nachdem also dieser Idealist durch die vorhin (in der Anmerkung zum vorigen §.) charakterisirte Bilder- und Traumphilosophie das Resultat gewonnen hat, daß er selbst überhaupt nicht wisse und nicht sey,

*) Vergl. das angeführte Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 345. und den sonnenklaren Bericht, Lehrst. 6. S. 186 ff.

und nachdem er wiederhohlt hat, er habe eingese-hen und sehe klar ein, daß es so sey, so setzt er hinzu: „Ich kann es nur nicht glauben;" worauf ihm der erhabene Geist zur Antwort gibt: „Das ist ein anderes," und ihn bald hernach, auf dieses andere Organ der Erkenntniß verweisend, mit sich selbst allein läßt. Man kann also nach dem Idea-lisme der Wissenschaftslehre zwar klar zin-sehen, daß man nicht sey und nicht wisse, sondern daß nur Bilder und Träume oder vielmehr nur Bilder von den Bildern und Träume von den Träumen seyen, aber dennoch nicht glauben, was man klar eingesehen hat*). Weil denn nun der Idealist nicht glauben kann, was er mit der größten Klarheit eingesehen hat, so stellt er die theoretisch vernichtete Außenwelt um des Gewissens willen wieder her und glaubt die Realität derse-ben, weil sonst keine Praxis möglich seyn würde. Was ist das aber für eine wunderliche Philosophie, die das Ich mit seiner objectiven Welt, wie ein Kind mit seinem Kartenhause, spielen läßt, um nur den Forderungen des Gewissens ihre Anwendbarkeit im Leben zu sichern und nicht durch speculative Vernichtung der Außenwelt den ganzen Schauplatz unserer morali-schen Wirksamkeit zu verlieren! Wozu soll denn die

---

*) Wem fällt hier nicht jener ehrliche Bauersmann ein, dem ein Mathematiker auf die möglichst faßliche Art die Bewegung der Erde demonstrirt hatte und der am Ende ganz naiv ausrief: „Ich seh' es wohl ein, daß es so seyn muß, aber ich kann's nicht glauben!"

Welt erst theoretisch vernichtet werden, wenn ich sie hinterher doch wieder realisiren muß? Zwar soll der Satz — „daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens" — nach der Absicht jener Philosophie selbst für die Praxis einen reellen Gewinn darbiethen. Denn so erklärt sich der erhabene Geist in dem vorhin genannten Buche gegen das gelehrige Ich kurz darauf, nachdem er diesen Satz „entschlossen aufgestellt" und das Ich demüthigst — „ich sehe alles ein und muß dir alles zugeben" — eingestanden hatte *): „Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sey frey und auf ewig erlöst von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in eine Classe stellen. So lange du glauben konntest, daß ein solches System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir außer dir wirklich existire, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seyn möchtest, war diese Furcht gegründet. Jetzt nachdem du eingesehen hast, daß alles dieß nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf er-

*) Bestimmung des Menschen, S. 159 und 161 — 162.

kannt hast. Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreyen. Jetzt bist du erlöst, und ich überlasse dich dir selbst." — So schön nun diese Worte klingen, so fürchte ich dennoch, daß jene ewige Erlösung nur von kurzer Dauer seyn möchte. Denn sobald der Idealist aus seiner Speculation heraus ins Leben übertritt, so steht die ganze objective Welt wieder vor ihm, und der Blitz, der vom Himmel, oder der Ziegel, der vom Dache fällt, kann ihn tödten nach wie vor und also auch — wenn er sich sonst vor dem Tode fürchtet — zu fürchten machen. Der Idealism verschwindet also augenblicklich auf dem Gebiethe des Practischen, auf welchem jeder Mensch, selbst der entschiedendste Idealist, wenn er nicht eben speculirt, steht. Hat nun der Mensch die Furcht vor der objectiven Welt nicht durch andere Motive besiegen, hat er sich nicht durch seine moralische Kraft über die bloße Naturnothwendigkeit (den Instinct) erheben gelernt, so kann ihn keine Speculation in der Welt davon befreyen. Hat er aber jenes gelernt, so bedarf er des Idealismes gar nicht, sondern er sieht, auch ohne diesen, selbst dem Tode, wie ein beherzter Krieger, muthig ins Auge, weil er ihn als sittlich guter Mensch nicht zu fürchten braucht — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae — ob er gleich übrigens die Welt für ein reales Ding außer sich halten mag. Sokrates, Cato, Jesus, Luther wußten nichts vom Idealism und waren doch frey von dieser Furcht, von welcher die Sterblichen erst jener erhabene Geist — der gleich, nachdem er seine pathetische Rede vollendet hat, von dem Ich wohl nicht mit Unrecht ein „betrüglicher Geist" gescholten

wird — befreyen wollte. Der Idealism ist folglich weder unumgänglich nothwendige Bedingung, noch Beförderungsmittel der Sittlichkeit, vielmehr müßte man, wenn man durchaus consequent verfahren und die idealistische Denkart auch auf das Practische übertragen wollte, um Theorie und Praxis zu vereinigen, an den Gebothen der Sittlichkeit selbst, die alle eine reale Außenwelt voraussetzen, irre werden.

Anmerkung 2.

Was die Religion anlangt, so kann der Idealism, wiefern er egoistisch ist, die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz, von welcher die Welt als ein reales Ganzes außer dem Ich ihrem Seyn nach abhange, ebenfalls nicht zulassen. Denn es existirt nichts außer dem Ich, und die Welt ist das Product des Ichs selbst. Das Ich selbst wäre also Gott, und der Theism des consequenten Idealisten könnte nichts anders als Autotheism seyn, wie er sich auch in den neuesten Zeiten als solcher wirklich angekündigt hat, obwohl auf eine versteckte Weise, von der tiefer unten die Rede seyn wird. Der ältere (mystische) Idealism weicht zwar hierin von dem neueren ab. Denn er setzt die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz voraus und läßt durch diese die Welt im Ich produciren. Er scheint sich auch insoferne besser mit der Sittlichkeit zu vertragen, als er die auf die Außenwelt sich beziehenden Gebothe der Vernunft als unmittelbare Befehle Gottes, der da will, daß der Mensch so handle, als wenn reale Objecte außer ihm wären, betrachtet. Da er aber auf diese Art die Gottheit mit dem Menschen ein bloßes Gaukelspiel treiben läßt, und da er keine sichere Bürg-

schaft aufstellen kann, daß nicht dieses Gaukelspiel ein leeres Spiel seiner eigenen Phantasie sey, die sich erst Objecte einbilde, und, weil sie dieß nach nothwendigen Naturgesetzen sich selbst unbewußt thue, hinterher eine andere Intelligenz als Ursache des Weltphänomens erdichte: so verträgt sich im Grunde der mystische Idealism eben so wenig mit dem reinen practischen Interesse der Menschheit und mit würdigen Begriffen von der Gottheit. Indessen wird sich auch hierüber erst in der Folge ein bestimmteres Urtheil fällen lassen, wenn die moralischen und religiösen Ideen selbst näher bestimmt seyn werden.

§. 67.

Wenn nun der Realism sowohl als der Idealism in speculativer Hinsicht unzulänglich (§. 63 und 65) und in practischer mit den sittlichen Ideen und Gefühlen unvereinbar ist (§. 64 und 66): so bleibt mir nichts übrig, als die erste Antwort auf meine Frage — wie verhält sich Reales und Ideales gegen einander? — zu verwerfen und bloß die zweyte als gültig anzuerkennen (§. 60). Folglich muß ich Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft betrachten und die Ableitung des Einen vom Andern als unmöglich ansehen. Dieß kann auch nicht anders seyn, da die ursprüngliche oder transcendentale Synthese des Seyns und des Wissens in mir Urthatsache des Bewußt-

seyns und als solche unerklärbar und unbegreiflich ist (§. 56—58). Hieraus geht also ein drittes System der Philoso=phie hervor, welches am schicklichsten

Transcendentaler Synthetism

genannt werden kann. Denn es behauptet eine transcendentale Synthese des Realen und des Idealen, und ist folglich transcendentaler Realism und transcendentaler Ideal=ism in ursprünglicher und eben darum unzertrennlicher Vereinigung.

Anmerkung 1.

Wenn man auf den wesentlichen Grundcharakter philosophischer Systeme Rücksicht nimmt, so gibt es deren nur drey in materialer Hinsicht, Realism, Idealism und Synthetism *). Alle übrigen philosophischen Systeme, die jemahls erfunden worden sind, und jemahls erfunden werden mögen, sind bloß verschiedene durch die Individualität der Philosophiren=den erzeugte Modificationen jener drey Systeme und lassen sich in Ansehung ihrer Grundbestimmungen auf dieselben zurück führen, so wie alle consonirende Accor=

*) In formaler Hinsicht, wo man auf die Me=thode des Philosophirens Rücksicht nimmt, gibt es ebenfalls nur drey Systeme, Dogmatizism, Skeptizism und Kritizism, wovon die Me=thodenlehre der Fundamentalphilosophie ausführlich handeln wird.

de aus dem muſikaliſchen Dreyklange (Trias harmonica) hervorgehen. Man kann den Unterſchied und das Verhältniß dieſer drey Syſteme von und gegen einander auf folgende Art vorſtellen:

1) Der Realism iſt ein thetiſches, der Idealism ein antithetiſches, der Synthetism ein ſynthetiſches Syſtem. Sie verhalten ſich alſo gegen einander und unterſcheiden ſich von einander wie Theſe, Antitheſe und Syntheſe. Denn das Erſte ſetzt willkührlich das Reale als Ableitungsprincip des Idealen; das Zweyte ſetzt eben ſo willkührlich das entgegenſtehende Ideale als Ableitungsprincip des Realen. Beyde widerſtreiten alſo einander, wie Satz und Gegenſatz, und heben ſich wechſelſeitig auf. Das Dritte vereinigt ſie Beyde, indem es Reales und Ideales als urſprünglich geſetzt und verknüpft behauptet, mithin alle Ableitungsverſuche des Einen aus dem Andern für nichtig erklärt.

2) Der Realism und der Idealism ſind beyderſeits tranſcendent; denn ſie überſchreiten mit ihren Speculationen den abſoluten Gränzpunct des Philoſophirens (§. 57). Der Synthetism hingegen iſt immanent und zugleich tranſcendental; denn er bleibt dießſeits jenes Punctes und ſtrebt nicht über das Tranſcendentale ſelbſt — das Urſprüngliche, was allem Empiriſchen zum Grunde liegt — hinauszugehen, um es von einem noch Höheren abzuleiten, weil es eben dadurch ſeine Urſprünglichkeit verlieren würde. Es gibt alſo eigentlich weder einen tranſcendentalen Realism, noch einen tranſcendentalen Idealism (weil beyde an und für ſich betrachtet

transcendent sind) sondern nur einen transcendentalen Synthetism.

3) Wenn im Philosophiren seine Principien willkührlich setzen und dadurch zu überschwenglichen Anmaßungen verleitet werden dogmatisch-philosophiren heißt, so sind Realism und Idealism beyderseits dogmatische Systeme. Es können also auch nicht Dogmaticism und Idealism einander entgegengesetzt werden, wie es die Wissenschaftslehre gethan hat, indem sie sich dadurch das Ansehen geben wollte, als sey sie nicht dogmatisch, weil sie idealistisch sey. Wenn hingegen kritisch philosophiren darin besteht, daß man seine Principien mit Vermeidung aller Willkühr durch prüfende Erforschung seiner selbst zu bestimmen sucht und sich vor allen überschwenglichen Anmaßungen durch Vorsicht im Speculiren hüthet, so ist der Synthetism das einzige echt kritische System der Philosophie.

Anmerkung 2.

Alle Systeme der Philosophie, welche von einer ursprünglichen Unität ausgehen, sie mögen dieselbe nennen, wie sie wollen, sind demnach transcendent und dogmatisch, mithin auch diejenigen, welche Reales und Ideales für ursprünglich identisch erklären. Diese Identität läßt sich nähmlich nicht anders denken, denn als absolute Unität. Was soll aber dieses Absolut-Eine seyn? Um es zu denken, müßte ich von aller Realität und Idealität, aller Objectivität und Subjectivität abstrahiren. Sobald ich aber hiervon abstrahire, so bleibt mir gar nichts übrig, worauf ich noch reflectiren könnte. Mithin denke ich eigentlich gar nichts mehr

sondern ich stelle, wenn ich von dem Absolut = Einen rede, welches weder real noch ideal, weder objectiv noch subjectiv seyn soll, bloße Worte als Gedankenzeichen auf; der Gedanke selbst aber ist = o. Und wie und wodurch soll aus dem Absolut = Einen ein Zweyfaches hervorgehen? Wie und wodurch soll man die Entzweyung desselben in ein Reales und Ideales, Objectives und Subjectives, als möglich oder wirklich denken? Auch müßte diese Entzweyung, da nicht ursprünglich beydes zugleich gesetzt und verknüpft seyn soll, in eine bestimmte Zeitreihe fallen, mithin sich als ein abgeleitetes Factum bestimmt nachweisen lassen. Da aber auf die Frage: Wenn? hier keine Antwort möglich ist, weil die Unterscheidung des Wenn oder Wo schon den Unterschied des Realen und Idealen voraussetzt, so müßte jene Entzweyung als ein ursprüngliches Factum angesehen werden. In diesem Falle aber wäre damit nichts anders als unsere transcendentale Synthese gemeint, und das Absolut Eine fiele jenseits dieser Synthese; man könnte also von demselben platterdings gar nichts wissen und behaupten. Ich zweifle daher sehr, daß durch das neuangekündigte Schellingsche absolute Identitätssystem die Blößen des Fichteschen Idealismes bedeckt werden möchten. Vielmehr bin ich fest und innig überzeugt, daß wir durch alles unser Philosophiren nie über den ursprünglichen Unterschied des Realen und Idealen, Objectiven und Subjectiven hinauskommen werden, und daß, so lange wir noch bey unsern Worten etwas bestimmtes denken und nicht statt des Denkvermögens mit dem bloßen Sprachvermögen philosophiren wollen, die philosophirende Ver-

nunft von einer ursprünglichen Duplicität anheben müsse. Daher könnte man auch den transcendentalen Synthetism einen transcendentalen Dualism nennen, wenn nicht der Ausdruck Dualism bereits ein gewisses metaphysisch-psychologisches System andeutete, an welches man bey dem Ausdrucke Synthetism keineswegs denken darf, wenn man ihn nicht gänzlich mißdeuten will.

Anmerkung 3.

Die Frage, ob die Kritik der reinen Vernunft ebenfalls von einer ursprünglichen Duplicität anhebe, ist eigentlich für die Gültigkeit des transcendentalen Synthetismes völlig indifferent, und es ist daher eine weitläufige Untersuchung hierüber für diesen Ort nicht nöthig. Indessen glaube ich, daß sie bejaht werden müsse. Vom Anfange bis zu Ende setzt die Kritik ein Reales oder Objectives als unterschieden von dem Idealen oder Subjectiven voraus, und läugnet bloß die Erkennbarkeit desselben nach seiner vom Subjecte unabhängigen Beschaffenheit, in Rücksicht auf welche sie es Ding an sich nennt. Sie sucht sogar das Daseyn der Außenwelt gegen den problematischen Idealism des Cartesius zu beweisen (von welchem angeblichen Beweise nachher die Rede seyn wird) und glaubt es durch ihre Theorie der Sinnlichkeit (transcendentale Ästhetik genannt) auch gegen den mystischen Idealism des Berkeley gerechtfertigt zu haben. Sie erklärt sich daher ausdrücklich gegen diese beyden Arten des Idealismes *) und nennt zwar ihr System

*) Gegen den egoistischen Idealism oder das Sy-

einen transcendentalen oder kritischen Idealism, setzt aber zugleich hinzu, daß derselbe bloß formal nicht material sey, mithin nicht die Existenz der Sachen, welche zu bezweifeln ihr nie in den Sinn gekommen sey, sondern bloß unsere Vorstellungsart von den Sachen betreffe, indem sie behauptet, daß die Form unserer Erkenntniß des Realen oder Objectiven lediglich etwas Idealles oder Subjectives sey, folglich keine den Sachen als Dingen an sich zugehörige Bestimmungen andeute *). Die Kritik hat also

---

stem der Wissenschaftslehre hat sich Kant späterhin im Intelligenzblatte der A. L. Zeitung ausdrücklich erklärt, und diese authentische Erklärung muß doch mehr gelten, als alle fremde Deutungen.

*) S. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 1. 236. 274 ff. 566. 568. 585. 641. u. a. O. (nach der 3. Ausgabe) vgl. mit Dessen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 70 und 207 ff. Doch sagt die Kritik (S. 344.) von dem Dinge an sich, welches sie als transcendentales Object Ursache der Erscheinung nennt, daß es völlig unbekannt sey, „ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde." Diese skeptische Äußerung scheint mit den übrigen verglichen anzudeuten, daß Kant über diesen wichtigen Punct seiner Kritik mit sich selbst nicht recht einig gewesen sey. Auch ist es auffallend, daß er jenes transcendentale Object Ursache der Erscheinung nennt und doch gleich darauf behauptet, es könne weder als Größe, nach als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden. Zu diesem u. s. w. gehört ja wohl auch der Begriff

das Wort Idealism in einer ungewöhnlichen und uneigentlichen Bedeutung gebraucht und sich dadurch freylich im Ausdrucke vergriffen, womit sie ihr System bezeichnete. Aber den absoluten Gränzpunct des Philosophirens, wie er oben bestimmt worden ist, hat sie stets im Auge behalten, ob sie ihn gleich nirgends bestimmt angezeigt hat. Daher sagt Fichte in der Vorrede zu seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. V.) ganz richtig: „Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hat." — Allein Fichte hat nach meiner eben so innigen Überzeugung in der Folge durch seine Wissenschaftslehre jene Gränze selbst überschritten, ist dadurch transcendent geworden und in die Schlingen des Dogmatismes zurückgefallen aus welchem uns die Kritik erlösen sollte. Sie hat aber diesen Zweck leider verfehlt und mußte ihn eben darum verfehlen, weil sie jene Gränze nicht fest und genau bestimmte. Daher hat die Kritik gleichsam das Signal zu einer Menge von transcendenten Speculationen und dogmatischen Systemen gegeben, ungeachtet sie dieselben ein für allemahl mit der Wurzel ausrotten wollte *).

Ursache. Schwerlich wird man diese Stelle vom Vorwurfe der Inconsequenz durch hermeneutische Kunstgriffe befreyen können.

*) Es ist eine sehr merkwürdige Äußerung Jacobi's, wenn er in der Vorrede zu seinem Briefe an

§. 68.

Der transcendentale Synthetism erkennt die jedem Menschen von gesundem Verstande

---

Fichte (S. VIII.) sagt: „Da ich das Bewußtseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen und den Ort dieses Bewußtseyns für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte, so muß es mir an Kant gefallen, daß er sich lieber am System als an der Majestät dieses Orts versündigen wollte. Fichte versündigt sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er in den Bezirk der Wissenschaft diesen Ort einschließen und von dem Standpunct der Speculation, als dem angeblich höchsten, als dem Standpuncte der Wahrheit selbst, auf ihn will herab sehen lassen." — Jacobi erklärt sich zwar nach seiner Art nicht deutlich über jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren. Ich kann aber darunter nichts anders verstehen, als die ursprüngliche Synthese des Realen und Idealen im Menschen als absoluten Gränzpunct des Philosophirens. An der Majestät dieses Ortes versündigte sich Fichte insofern, als er ihn in den Bezirk seiner Wissenschaftslehre einschließen, d. h. jene Synthese durch seine transcendenten Speculationen erklären und begreifen wollte. In Beziehung auf jenen Ort ist das Bewußtseyn des Nichtwissens allerdings das Höchste im Menschen. Denn wenn der Philosoph die Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit jener Synthese anerkannt hat, so kann er unmöglich noch weiter über dieselbe hinausgehen, vom Standpuncte der Speculation auf sie herabsehen und sie selbst zu einem Objecte des Wissens machen wollen. Indessen versündigt man sich dadurch wohl nicht am Systeme, wenn man eben dieses nicht will. Denn das Sy-

natürliche und nothwendige dreyfache Ueberzeugung von seinem eigenen Seyn, von dem Seyn anderer Dinge außer ihm, und von der zwischen ihm und diesen Dingen statt findenden Gemeinschaft als gültig an und behauptet, daß diese Ueberzeugungen gar nicht durch Beweise von der philosophirenden Vernunft erst zu begründen, aber nichts desto weniger unumstößlich gewiß sind, weil sie ursprünglich sind.

Anmerkung 1.

Unter einem Menschen von gesundem Verstande wird hier derjenige verstanden, dessen Urtheil weder durch böse Gesinnungen noch durch falsche Speculationen irre geleitet worden ist. Ein solcher ist von der Wahrheit und Gewißheit folgender drey Sätze ohne allen Zweifel überzeugt: Ich bin — es sind Dinge außer mir und unter diesen auch andere Menschen — ich stehe mit diesen Dingen in wechselseitiger Wirksamkeit. Die philosophirende Vernunft kann nun die Frage aufwerfen: Worauf gründen sich diese Überzeugungen? — Sind die

---

stem kann und darf nicht weiter gehen, als es die Natur des Subjects erlaubt, und das System soll ja eben die Gränze bestimmen, innerhalb welcher das Subject sich vermöge seiner Natur zu halten habe. Hat sich also Kant am Systeme versündigt, so ist es nur dadurch geschehen, daß er den absoluten Gränzpunct des Philosophirens, so wenig als die obersten Principien der philosophischen Erkenntniß fest und genau bestimmt hat, wie es der Wissenschaft zukommt.

bisherigen Unterſuchungen richtig, ſo gründen ſie ſich lediglich auf die tranſcendentale Syntheſe des Seyns und des Wiſſens in uns, d. h. jeder Menſch weiß es urſprünglich, daß er ſelbſt und etwas außer ihm iſt und beydes mit einander in Gemeinſchaft ſteht. Was ich aber urſprünglich weiß, das weiß ich unmittelbar, d. h. es kann und braucht aus keinem andern Wiſſen abgeleitet, und durch dieſes erſt vermittelt zu werden, ſondern ich bin davon ſchlechthin überzeugt, weil ich mir deſſen, was ich ausſage und behaupte, urſprünglich bewußt bin. Die philoſophirende Vernunft kann alſo jene Sätze nicht beweiſen und braucht ſich, wenn ſie ihr Geſchäft kennt, auf keinen Beweis einzulaſſen. Denn Beweiſen heißt ein Wiſſen vom andern ableiten, eines durch das andere vermitteln. Wo ich nun urſprünglich und unmittelbar weiß, da iſt kein Beweis möglich und nöthig. Man kann alſo jene drey Sätze die drey Grund- oder Urüberzeugungen des menſchlichen Geiſtes nennen. Denn alle Überzeugungen, die je ein Menſch hegen kann, beziehen ſich entweder auf ihn ſelbſt oder auf etwas Anderes. Wäre ich alſo nicht von meinem eigenen Seyn, von dem Seyn anderer Dinge außer mir, und von unſerer wechſelſeitigen Beziehung auf einander überzeugt, ſo würde überall gar keine Überzeugung ſtatt finden. Bezweifelt oder läugnet jemand dennoch die Wahrheit und Gewißheit jener drey Sätze, ſo muß Er beweiſen (nach der Regel: Neganti incumbit probatio) d. h. er muß Gründe anführen, warum er ſein Seyn u. ſ. w. bezweifelt oder läugnet. Wo will er nun dieſe Gründe hernehmen? Ohne Zweifel aus ſeinem Bewußtſeyn. Iſt aber Bewußtſeyn nicht

schon eine Synthese des Seyns und des Wissens? Würde er wohl Bewußtseyn haben, wenn nicht er selbst und etwas außer ihm wäre, dessen er sich bewußt werden und das er von sich unterscheiden könnte? Bewußtseyn seiner selbst und Bewußtseyn eines Andern außer sich selbst bedingen sich aso wechselseitig, und ein Beweis vom Nichtseyn seiner selbst oder eines Äußern ist eben so unmöglich, als ein Beweis vom Seyn Beyder und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Daher finden sich jene Grundüberzeugungen in jedem Menschen ohne alle vorhergegangene Reflexion, und keine nachfolgende Reflexion kann sie jemahls vernichten, wenn auch auf einen Augenblick wankend machen. Das Geschäft der philosophirenden Vernunft besteht also in Hinsicht auf jene Überzeugungen lediglich darin, sie in ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit anzuerkennen, und jeden angeblichen Beweis pro oder contra in seiner Blöße darzustellen.

Anmerkung 2.

Wenn der Satz: Ich bin, bewiesen werden sollte, so entstände natürlich die Frage: Von wem und für wen? Und hierauf wäre wieder die natürliche Antwort: Von mir selbst und für mich selbst. Denn von einem Andern und für einen Andern einen Beweis meines Seyns fordern, hieße ein fremdes Seyn für gewiß und mein eigenes für ungewiß halten, welches unstreitig die absurdeste Absurdität wäre, weil ich doch von dem fremden Seyn wissen muß, wenn ich es für gewiß halten soll, und, wenn mein eigenes Seyn mir zweifelhaft wäre, es noch vielmehr ein fremdes seyn müßte. Aber im Grunde ist es eben so widersinnig,

von mir selbst und für mich selbst einen Beweis meines Seyns zu fordern; denn um ihn von mir und für mich zu fordern, muß ich mein Seyn schon als gewiß voraussetzen. Ja ich kann gar nicht einmahl sagen: Ich zweifle an meinem Seyn, ohne eben dieses Seyn schon in Gedanken vorauszusetzen. Wenn daher Des Cartes sein berühmtes Cogito, ergo sum aufstellte, so bedachte er nicht, daß er in dem Satze: Ich denke, sein Seyn schon voraussetzte, mithin nichts anderes damit sagte, als: Ich bin mit der Bestimmung des Denkens, so wie der Satz: Ich will, nichts anderes bedeutet, als: Ich bin mit der Bestimmung des Wollens. Des Cartes hätte also eben so gut sagen können: Volo, ergo sum. Überdieß kann ich von meinem Denken, so wie von jeder Art meiner Thätigkeit nur durch mein Bewußtseyn belehrt werden. Bewußtseyn aber als Selbstbewußtseyn ist schon ein Wissen vom eigenen Seyn. Folglich weiß ich unmittelbar, daß ich bin, und bedarf dafür keines Beweises. Ein Beweis dagegen aber ist gar nicht denkbar, weil ich, indem ich ihn führte, mein eigenes Bewußtseyn verläugnen müßte.

Anmerkung 3.

Aber weiß ich auch von den Dingen außer mir unmittelbar? Kann und muß nicht vielleicht die Überzeugung von deren Seyn durch einen förmlichen Beweis gerechtfertigt werden? Man nimmt ja nur — heißt es — die Vorstellungen von den Außendingen in sich wahr; aber ob diesen Vorstellungen auch etwas Wirkliches außer dem Vorstellenden entspreche, das ist die Frage. Wenn man also von dem Daseyn gewisser Vorstellungen in uns auf das Daseyn

gewisser Gegenstände außer uns schließen wollte, so würde dieß ein sehr übereilter Schluß seyn, da es ja Fälle genug gibt, wo wir darum, weil wir uns etwas vorstellen, noch nicht das Daseyn des Vorgestellten annehmen, sondern die Vorstellung bestimmt für eine Erdichtung erklären. Könnten also nicht alle Vorstellungen von äußeren Gegenständen bloße Producte unsers eigenen oder gar eines andern höhern Geistes seyn? — Dieser Einwurf hat beym ersten Anblick einigen Schein; aber bey genauer Ansicht verschwindet derselbe bald. Denn es ist ganz falsch, daß wir bloß unsere Vorstellungen von äußern Gegenständen wahrnehmen und dann vom Daseyn jener Vorstellungen auf das Daseyn dieser Gegenstände schließen. Wenn wir wirklich etwas wahrnehmen (anschauen oder empfinden) so schauen an und empfinden wir die Sache selbst, nicht die Vorstellung von der Sache. Erst indem wir von der Sache abstrahiren und auf unsere eigene Thätigkeit reflectiren, können wir auch die Anschauung und Empfindung als bloße Vorstellung denken und sie so dem Objecte entgegensetzen. Wir schließen also nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge, sondern wir nehmen die Dinge wahr und schließen eben daher und weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch abwesend vergegenwärtigen oder andere an deren Stelle denken können, daß Vorstellungen von den äußern Objecten durch die Wahrnehmung in uns entstanden seyen. Darum heißt es eben ein Wahr-nehmen, weil wir uns dadurch von der Wirklichkeit eines Objectes unmittelbar überzeugen oder dessen unmittelbar be-

wußt werden. Daher sind wir auch, sobald wir etwas wirklich wahrnehmen, vom Daseyn dieses Dinges eben so stark, fest, innig und lebendig überzeugt, als vom eigenen Seyn. Hieraus folgt erstlich, daß die Überzeugung vom Daseyn äußerer Dinge kein bloßes Glauben, sondern ein wirkliches Wissen sey. Denn was man wahrnimmt, das glaubt man nicht bloß, sondern man weiß es *). Dieses Wissen aber ist zweytens kein mittelbares, sondern ein unmittelbares. Denn was ich wahrnehme, braucht mir niemand erst zu beweisen, sondern ich weiß es unmittelbar. Das Seyn der Dinge außer uns bedarf also eines Beweises so wenig, als unser eigenes. Beym Beweisen stellt man immer nur den Zusammenhang der einen Vorstellung mit der andern dar; man erschließt die Gültigkeit der einen Erkenntniß aus der Gültigkeit einer andern. Man beweist also nur da, wo Vorstellungen und Erkenntnisse zu vermitteln sind, nicht wo man durch die Wahrnehmung von der Existenz der Sache unmittelbar belehrt ist. Daß man einen Beweis der Existenz äußerer Gegenstände überhaupt vorzüglich nöthig gefunden hat, ungeachtet die Überzeugung von jener Existenz sich wie die von un-

*) Es wird hierdurch eine Behauptung des Organon's (S. 38) ausdrücklich zurückgenommen. Das Wort glauben kann nur von dem gebraucht werden, was man entweder nicht selbst wahrgenommen hat, sondern auf Zeugniß eines Andern (auf Treu' und Glauben) für wahr hält, oder was gar nicht wahrgenommen werden kann, sondern bloß wegen eines subjectiven Grundes (z. B. um des Gewissens willen, gleichsam auch auf Zeugniß desselben) für wahr gehalten wird.

serer eigenen mit gleichem Grade deren Lebendigkeit und Gewißheit in unserm Bewußtseyn ankündigt, kommt lediglich daher, daß wir durch Phantasie auch gewisse Objecte als äußere uns einbilden und erträumen können. Könnten also — meint der scheptische oder problematische Idealist — nicht alle äußere Objecte bloß eingebildet und erträumt seyn? Allein es ist offenbar, daß wir gar keinen Unterschied zwischen eingebildeten und wirklichen Objecten machen würden, wenn wir nicht ursprünglich von der Realität eines Äußern überhaupt überzeugt wären und das, was wirklich wahrgenommen wird, auch für wirklich existirend hielten, ohne nach einem anderweiten Beweise zu fragen. In welchen Fällen nun ein Object bloß eingebildet und erträumt oder wahrgenommen und wirklich sey, muß nach Regeln beurtheilt werden, die nicht hierher gehören. (Die angewandte Logik muß in der Lehre vom sinnlichen Scheine, wiefern er den Verstand zu falschen Urtheilen über die Objecte des Denkens verleitet, jene Regeln aufstellen.) Es ist schon genug, daß jedermann Wahrnehmung von Einbildung unterscheidet, mithin ein Reales, das wahrgenommen werden kann, ursprünglich setzt, und, sobald er etwas wirklich wahrnimmt, es auch unmittelbar für wahr und wirklich hält. Daher mußten alle Beweise, welche man für die Existenz der Außendinge versucht hat, mißlingen. Zu diesen mißlungenen Versuchen gehört denn auch jener „einzig mögliche Beweis für die Realität der Außenwelt", welchen Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (S. 275. vergl. mit der Vorrede, S. 39. nach der

3. Ausgabe) aufgestellt hat. Er meint nähmlich, das Wechselnde in uns (die Vorstellungen, wodurch unser Daseyn in der Zeit empirisch bestimmt wird) setze ein von ihm unterschiedenes Beharrliches voraus, und dieses Beharrliche sey eine reale Außenwelt. Allein diese letzte Folgerung dürfte wohl etwas zu rasch (ein Saltus in concludendo) seyn. Denn es folgt nicht, daß nur eine reale Außenwelt jenes Beharrliche seyn könne. Der mystische Idealist läßt die in uns wechselnden und unser Daseyn in der Zeit bestimmenden Vorstellungen durch die Gottheit, und der egoistische durch das nach innern nothwendigen Gesetzen handelnde absolute Ich, wodurch es sich selbst beschränkt und in dieser Beschränkung als empirisch bestimmt erscheint, porducirt werden. Sie nehmen also beyderseits ein von dem in uns Wechselnden und Bestimmten verschiedenes Beharrliche und Bestimmende an, ohne doch eine unabhängig von uns existirende reale Außenwelt anzunehmen. Kant legt folglich in seinem angeblichen Beweise mehr in die Conclusion, als wozu er in den Prämissen berechtigt war. Dieß ist aber stets der Fall, sobald man etwas zu beweisen unternimmt, was keinen Beweis zuläßt und bedarf. Da nun die Überzeugung vom Daseyn äußerer Gegenstände von dieser Art ist, so kann aus dem Mangel eines evidenten Beweises auch die Ungültigkeit jener Überzeugung nicht gefolgert werden. Denn diese Folgerung wäre ebenfalls ein Sprung und bewiese zu viel, nähmlich, daß auch die Überzeugung von unserem eigenen Seyn ungültig wäre. Das Eine kann also so wenig als das Andere mit Grunde bezweifelt oder geläugnet werden.

Anmerkung 4.

Wenn die Überzeugung vom eigenen Seyn und vom Seyn anderer Dinge außer mir unmittelbar gewiß ist, so muß es auch die von der zwischen mir und diesen Dingen statt findenden Gemeinschaft seyn. Ich bin mir eben so unmittelbar bewußt, daß ich auf äußere Gegenstände wirke und diese äußeren Gegenstände auf mich wirken, als daß solche Gegenstände sind; ja ich würde ohne diese wechselseitige Wirksamkeit mir weder meines eigenen Seyns noch des Seyns anderer Dinge außer mir bewußt werden können. Wirklichkeit kündigt sich nur durch Wirksamkeit an; nur durch Thätigkeit gelang' ich zum Bewußtseyn meiner selbst; und nur durch wechselseitige Thätigkeit, durch ein Streben, dem etwas entgegen strebt, ist für mich eine bestimmte Thätigkeit möglich; denn ohne dieses Entgegenstreben zerstreute sich die Thätigkeit richtungslos in's Unendliche. Indem ich also auf eine gewisse Art und in Beziehung auf ein gewisses Object thätig bin, und indem ich mir dieser bestimmten Thätigkeit bewußt werde, so werde ich mir auch eines bestimmten Objectes bewußt, mit dem ich eben durch meine Thätigkeit in wechselseitige Wirksamkeit trete. Es ist also immer dieselbe ursprüngliche Syntheſe des Seyns und des Wissens, des Realen und des Idealen, worauf alle drey Grundüberzeugungen des Menschen zurückweisen. Da nun diese Synthese selbst unerklärbar und unbegreiflich ist (aus einem höhern Principe nicht abgeleitet werden kann): so lassen sich auch jene Grundüberzeugungen nicht aus an-

derweiten Überzeugungen deduciren, sondern sie sind ursprüngliche — in mit und durch obige Synthese bestimmte — Überzeugungen. Eben daher ist es auch unerklärbar und unbegreiflich, wie ich selbst oder etwas außer mir thätig seyn und wie die Thätigkeit des Einen mit der Thätigkeit des Andern in Verbindung treten, Widerstand leisten, überwinden oder überwunden werden könne. Selbst der neueste Idealism, der alles aus einer Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten deduciren, der die Intelligenz selbst mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen daraus entstehen lassen will, vermag die Möglichkeit des Thätigseyns selbst und der Entgegengesetztheit zweyer Thätigkeiten nicht zu erklären, sondern er setzt schlechthin Thätigkeit und fordert von jedem, daß er durch sein eigenes Bewußtseyn sich belehren lasse, was Thätigseyn heiße, ohne nach der Möglichkeit desselben überhaupt zu fragen, da sich jeder seiner wirklichen Thätigkeit bewußt seyn muß.

Anmerkung 5.

Wenn wir vom Daseyn äußerer Gegenstände überhaupt unmittelbar überzeugt sind, so bezieht sich diese Überzeugung eigentlich auf lauter bestimmte Objecte, die als gegeben betrachtet werden. Denn indem ich mir äußerer Objecte bewußt bin, so ist dieß immer ein Bewußtseyn dieses oder jenes Objectes und entspringt lediglich aus der Wahrnehmung. Fragt also jemand, warum stellst du dir außer dir selbst noch andere Menschen, außer den Menschen noch an-

dere lebendige oder leblose, organische oder unorganische Wesen u. s. w. vor, so ist darauf keine andere Antwort möglich, als: Weil ich sie wahrnehme. Nun heißt der Inbegriff alles Wahrnehmbaren die Welt und zwar bestimmter die Sinnenwelt (mundus sensibilis), weil das Wahrnehmbare nur durch die Sinne wahrgenommen (angeschaut oder empfunden) wird. Die Sinnenwelt ist also nach den Grundsätzen des transcendentalen Synthetismes ein gegebenes Mannigfaltige wahrnehmbarer Objecte, in Beziehung auf welche der Mensch thätig ist. Der Mensch aber kann in Beziehung auf dieselben auf mancherley Art thätig seyn, indem er entweder diese Objecte nach ihrer Natur, d. h. nach ihrer gesetzmäßigen Beschaffenheit zu erforschen sucht, oder sie nach seinen Absichten, d. h. nach gewissen Zwecken, die er sich setzt, zu bilden und zu lenken strebt. Der Idealism müßte freylich alles, was wahrgenommen wird, a priori deduciren, die Welt gleichsam vor unsern Augen erst entstehen lassen, d. h. er müßte zeigen, wie das Ich zur Vorstellung von allem Du, Er, Es u. s. w. gelange, weil den Idealisten sein eigenes Bewußtseyn auf diese Vorstellungen führt und weil er weiß, daß eben diese Vorstellungen auch bey andern Menschen, wie bey ihm selbst, nur mit gewissen eigenthümlichen Modificationen angetroffen werden, weil er also der Nachfrage nach der Möglichkeit eines solchen Systems von Vorstellungen, da doch außer dem Ich nichts existirt, nicht entgehen kann. Wenn er nun aber aus der eigenen von allem Äußern unabhängigen Productionskraft des Ichs das ganze System objectiver Weltvorstellungen zu deduci-

ren beginnt, so ist die Deduction sogleich beym ersten besten individuellen Gegenstande (diesem Menschen, diesem Baume, diesem Gebäude, diesem Himmelskörper u. s. w.) am Ende, und er ist genöthigt, sich aufgewisse unbegreifliche Schranken, in welche das Ich nun einmahl eingeschlossen sey, zu berufen, d. h. sein Unvermögen, die versprochene Deduction zu geben, einzugestehen und eben dadurch den absoluten Gränzpunct des Philosophirens wenigstens indirect oder stillschweigend anzuerkennen (§. 65).

Der apodictiſchen Elementarlehre
drittes Hauptſtück.
Von der urſprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

§. 69.

Vermöge der Wechſelwirkung, welche zwiſchen uns ſelbſt (dem Ich) und den Dingen auſſer uns (dem Nichtich) ſtatt findet (§. 68), finden wir, wenn wir auf uns ſelbſt reflectiren, gewiſſe Beſtimmungen in uns, welche wir als durch etwas auſſer uns bewirkt oder veranlaßt betrachten müſſen. Wir ſind uns aber auch bewußt, daß wir gewiſſe Beſtimmungen auſſer uns hervorbringen können. Wir verhalten uns alſo zu dem Aeußern theils leidend (passive) theils thätig (active). Die Thätigkeit (activitas) ſobald ſie beſchränkt iſt, muß immer mit einem gewiſſen Leiden (passivitas) verknüpft ſeyn. Jene iſt das Poſitive, dieſe das Negative bey unſerer Wirkſamkeit. Wir ſind uns endlich auch bewußt, daß wir in uns ſelbſt gewiſſe Beſtimmungen hervorzubringen

oder uns selbst zu bestimmen vermögen. In dieser Rücksicht wird die Thätigkeit Selbstthätigkeit genannt.

Anmerkung.

Da bey unserer beschränkten Wirksamkeit immer eine gewisse Passivität mit der Activität verknüpft ist, und da jene bloß aus den Schranken entspringt, denen unsere Thätigkeit als endliche Thätigkeit unterworfen ist, so kann man für die passiven und activen Bestimmungen nicht zwey verschiedene Vermögen, als Quellen derselben, unter dem Titel der Receptivität und Spontaneität annehmen. Ein bloß leidentliches Vermögen, dergleichen die Receptivität, als Grund der Empfänglichkeit für gewisse Bestimmungen, seyn soll, läßt sich gar nicht denken. Und der Ausdruck Spontaneität zeigt eigentlich kein Thätigkeitsvermögen, sondern die Thätigkeit selbst an, wie ferne sie Selbstthätigkeit ist. Diese findet statt, wenn man z. B. über etwas absichtlich nachdenkt oder in Beziehung auf die Zukunft Entschlüsse fast. Da aber die Bestimmungen, welche durch Selbstthätigkeit in mir hervorgebracht worden sind, auch gewisse anderweite Bestimmungen außer mir zur Folge haben können (z. B. wenn ein Entschluß ausgeführt wird): so werden auch diese äußern Bestimmungen auf die Selbstthätigkeit bezogen werden müssen. Übrigens darf man nicht etwa die Selbstthätigkeit (spontaneitas) mit der Freyheit (libertas) für identisch halten. Erste bedeutet den Act der Selbstbestimmung überhaupt unangesehen ob sich das Thätige dabey nach Naturgesetzen richtet oder nicht. Letzte zeigt eine von der Naturnothwendigkeit völlig unabhängige Art der Selbstbestimmung an. Daß wir uns selbst zu

bestimmen vermögen, lehrt das Bewußtseyn unmittelbar; ob wir uns aber mit Freyheit selbst zu bestimmen vermögen, ist eine ganz andere Frage, die durch bloße Berufung auf das Bewußtseyn, in welchem nur die Selbstbestimmung überhaupt, nicht die Freyheit derselben als Thatsache vorkommt, nicht entschieden werden kann. Ließe sich aber eine anderweite Thatsache des Bewußtseyns, z. B. eine Forderung des Gewissens, aufzeigen, die ohne Voraussetzung der Freyheit gar nicht als möglich gedacht werden könnte, so würden wir alsdann uns mit Recht als frey im Handeln in Beziehung auf jene Forderung beurtheilen. Hiervon wird tiefer unten die Rede seyn *).

*) Freyheit findet nur statt in Beziehung auf das Sittliche und setzt Vernunft voraus. Also muß erst davon gehandelt werden, ehe über Freyheit entschieden werden kann. Daß aber Freyheit und Selbstthätigkeit sehr häufig verwechselt worden sind, ist unläugbar. Diejenigen, welche sich zum Beweise ihrer Freyheit auf ihr Gefühl oder Bewußtseyn beruften, fielen in diesen Fehler; denn nur der Selbstthätigkeit ist man sich bewußt, nicht der Freyheit in seiner Selbstthätigkeit. Eben so diejenigen, welche die Freyheit schlechthin für das Vermögen der Selbstbestimmung erklärten; denn dieses Vermögen kommt auch den vernunftlosen Thieren zu, wenn sie sich willkührlich bewegen, ihre Nahrung suchen u. d. Aber sie folgen nur dem Instincte, bestimmen sich also unter der Herrschaft der Naturnothwendigkeit, mithin nicht frey. Freyheit und Selbstthätigkeit sind folglich wesentlich im Begriffe verschieden. Legt man dennoch zuweilen den Thieren Freyheit bey, so meint man

§. 70.

Indem wir auf diejenigen Bestimmungen reflectiren, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, sie mögen durch uns selbst oder etwas außer uns hervor gebracht seyn, so sehen wir ein, daß uns auch gewisse Bestimmungen zukommen müssen, die gar nicht auf diese Art entstanden, sondern ursprüngliche Bestimmungen sind. Er muß nähmlich die Möglichkeit gewisse Bestimmungen in der Zeitreihe nach und nach anzunehmen, schon vor der Annahme dieser Bestimmungen in uns bestimmt seyn. Es müssen also gewisse anderweite Bestimmungen, welche den entstandenen als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorhergehen oder ihnen zum Grunde liegen, in uns angetroffen werden. Diese Grundbestimmungen können daher mit Recht ursprüngliche oder transcendentale Bestimmungen (auch Bestimmungen a priori) heißen. Jene aber, welche erst nach und nach aus den ursprünglichen hervorgehen, also in mit und durch Erfahrung entstehen, können abgeleitete oder empirische Bestimmungen (auch Bestimmungen a posteriori) heißen.

---

bloß eine physische und äußere, nähmlich Unabhängigkeit vom Menschen.

§. 71.

Die ursprünglichen Bestimmungen machen den Grundcharacter der menschlichen Natur oder das Wesen des Menschen aus. Sie können also zusammen genommen die ursprüngliche Einrichtung oder Anlage (constitutio s. indoles originaria) des Ichs genannt werden. Sie sind eben darum wesentliche, mithin auch allgemeine und nothwendige Bestimmungen, da hingegen die empirischen nicht zum Wesen des Menschen gehören, folglich auch nicht bey allen Menschen auf gleiche Art angetroffen werden müssen. Von diesen läßt sich ein Grund angeben, weil sie aus jenen erst entspringen. Von jenen aber läßt sich weiter kein Grund angeben, als daß der Mensch nun einmahl so und nicht anders eingerichtet ist.

§. 72.

Man kann also den Menschen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachten. Einmahl als reines Ich, wie ferne man bloß auf seine ursprünglichen Bestimmungen reflectirt. So dann als empirisches Ich, wie fern außer denselben auch anderweite Bestimmungen an ihm angetroffen werden, die ihm nicht ursprünglich zukommen. Da nun jeder Mensch, wie fern er wirklich existirt und sich seines Da=

seyns als in der Zeit bestimmt bewußt ist, immer mit gewissen empirischen Bestimmungen existirt, so kann man nur von dem empirischen Ich sagen: Es existirt. Dem reinen Ich hingegen kann das Prädicat des realen Seyns nicht beygelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloßer Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, daß man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahirt und bloß auf die ursprünglichen reflectirt. Das reine Ich ist also nichts anders als der Inbegriff des Ursprünglichen oder Transcendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke. Es kann daher auch das absolute Ich heißen; denn es ist schlechthin so, weil es so ist, indem sich von dem Ursprünglichen kein anderweiter Grund angeben läßt.

Anmerkung 1.

Wenn die Wissenschaftslehre behauptet, das Ich dürfe nicht als ein existirendes Ding, sondern bloß als reine Thätigkeit, als ein Handeln gedacht werden, so hat sie Recht, wieferne bloß vom absoluten oder reinen Ich die Rede ist. Denn dieses ist ein bloßes Abstractum, und ein solches existirt nicht, sondern wird bloß gedacht. Bey diesem Denken reflectire ich also nur auf meine Thätigkeit überhaupt nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit, und Thätigkeit überhaupt kann auch ein Handeln genannt werden, wenn man

diesen Ausdruck im weitern Sinne nimmt und darunter jede Art der Wirksamkeit versteht, sie sey innerlich oder äußerlich, immanent oder transeunt. Sollte aber jene Behauptung auch vom empirischen Ich verstanden werden, so wäre sie offenbar falsch; denn als empirisches Ich existirt jeder Mensch wirklich und ist sich seines in der Zeit bestimmten Daseyns unmittelbar bewußt. Das Prädicat des realen Seyns muß ihm also in dieser Hinsicht wie jedem wahrnehmbaren Objecte in der Sinnenwelt zukömmen.

Anmerkung 2.

Die Philosophie betrachtet den Menschen bloß aus dem ersten Gesichtspuncte, also als reines Ich, und dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Anthropologie, welche den Menschen aus dem zweyten Gesichtspuncte, mithin als empirisches Ich betrachtet. Jene ist also eine transcendentale, diese eine empirische Menschenkunde. Zur letzten gehört theils die empirische Somatologie, theils die empirische Psychologie; jene hat es mit den äußeren, diese mit den inneren Erscheinungen am Menschen zu thun, wie sie sich dem Menschen, wenn er sich und andere beobachtet, zu erkennen geben. Die empirische Psychologie gehört also gar nicht in das Gebieth der Philosophie, geschweige daß sie die erste oder Grundwissenschaft der Philosophie seyn sollte. Sie bedarf vielmehr, wenn sie nicht eine bloße Rhapsodie von einzelnen Wahrnehmungen und leeren Vermuthungen seyn soll, anderweit leitender Principien, welche ihr nur die Philosophie darreichen kann. Indem aber die Philosophie den Menschen als reines Ich zu erforschen sucht,

ſo hat ſie es weder mit der Seele (anima, ψυχη) noch mit dem Leibe (corpus, σωμα) zu thun, wieferne darunter nach der gemeinen Vorſtellungsart zwey verſchiedene Subjecte, wovon eines geiſtiger das andere körperlicher Natur ſeyn ſoll, verſtanden werden. Sie unterſucht zwar (in der Metaphyſik) jene Vorſtellungsart in Anſehung ihrer Gültigkeit; aber ſie folgt derſelben nicht, weil der Unterſchied zwiſchen Seele und Leib bloß empiriſch, mithin auch nur in empiriſcher Hinſicht gültig iſt. Sie abſtrahirt alſo von jenem Unterſchiede in ihren Unterſuchungen über den Menſchen, und unterſcheidet bloß in tranſcendentaler Hinſicht das Innere und das Äußere am Menſchen, als zwey verſchiedene Reflexionspuncte, indem die Thätigkeit, deren wir uns bewußt ſind, entweder nach innen oder nach außen gerichtet ſeyn kann, und dieſe zweyfache Tendenz unſerer Thätigkeit für die Anordnung des Syſtems der Philoſophie von großer Bedeutung iſt. Über das urſprüngliche Verhältniß des Innern und Äußern aber kann ſie nichts beſtimmen, weil dieſes jenſeits der Gränze des Philoſophirens liegt, die Philoſophie alſo tranſcendent werden müßte, wenn ſie das Wie und Wodurch in dieſer Hinſicht beſtimmen wollte. Wenn daher in der Folge die Ausdrücke Intelligenz und Gemüth vorkommen, ſo wird hiermit ausdrücklich erklärt, daß darunter nicht etwa die Seele im Gegenſatze des Körpers, ſondern das reine Ich ſelbſt als ſolches verſtanden werden ſolle *).

---

*) Intelligenz (mens, νους) bezieht ſich eigentlich mehr auf das Theoretiſche, Gemüth (animus, θυμος) mehr auf das Practiſche im Menſchen. Hier werden

§. 73.

Die ursprünglichen Bestimmungen des Ichs,

d. h. die a priori gesetzten Bedingungen der empirischen Bestimmungen desselben müssen von dreyfacher Art seyn, jedoch so, daß die eine mit der andern nothwendig verknüpft ist, und alle ein unzertrennliches Ganze ausmachen. Es muß nähmlich ursprünglich bestimmt seyn

1) die Möglichkeit überhaupt, auf gewisse Art thätig zu seyn, d. h. der innere Grund oder die Quelle einer jeden besondern Art der Thätigkeit, welche sich in unserm Bewußtseyn ankündigt. Man nennt dieß ein Vermögen der Thätigkeit (z. B. Erkenntnißvermögen);

2) die Regel, nach welcher sich jede Art der Thätigkeit richtet, d. h. die Handlungsweise des Vermögens, wenn es in wirkliche Thätigkeit übergeht. Man nennt dieß ein Gesetz der Thätigkeit (z. B. Erkenntnißgesetze);

3) der Umfang einer jeden Art der Thätigkeit, d. h. der Wirkungskreis, innerhalb welchem das Vermögen bey seiner Thätigkeit eingeschlossen ist. Man nennt dieß eine Schranke der Thätigkeit (z. B. Erkenntnißschranken).

---

beyde Ausdrücke als gleichgeltend gebraucht und beydes zugleich (mens animusque) darunter verstanden.

§. 74.

Die urſprünglichen Beſtimmungen des Ichs ſind alſo nichts anders als die urſprünglichen Vermögen, Geſetze und Schranken ſeiner Thätigkeit. Dieſe Beſtimmungen dürfen aber nicht als iſolirt im Gemüthe gedacht werden, ſondern ſie gehören nothwendig zuſammen. Denn ein Vermögen zur Thätigkeit iſt nicht denkbar ohne Geſetze, weil es immer auf eine beſtimmte Art thätig ſeyn muß, und durch eben dieſe Geſetze iſt auch zugleich der geſammte Wirkungskreis dieſes Vermögens beſtimmt. Daher kann man jene Beſtimmungen zuſammen genommen auch die urſprüngliche Handlungsweiſe (forma agendi originalia) oder mit einem Worte die Urform des Ichs nennen. Denn dieſe Form hängt ab von den Geſetzen der Thätigkeit, und wo Geſetze der Thätigkeit ſind, da ſind auch Vermögen und Schranken der Thätigkeit.

Anmerkung 1.

Daß ich thätig bin, lehrt das Bewußtſeyn; es iſt Thatſache desſelben. Wenn man ſich aber einer Thätigkeit bewußt iſt, ſo iſt dieß nicht Thätigkeit überhaupt, ſondern jedes Mahl eine durchaus beſtimmte, ein ganz beſtimmtes Handeln. Vergleichen wir nun die Thätigkeiten, deren wir uns nach und nach bewußt werden, mit einander, ſo finden wir, daß unſere Thätigkeit zwar ſehr mannigfaltig iſt, daß aber doch ungeachtet

dieser Mannigfaltigkeit, gewisse Thätigkeiten einander mehr oder weniger ähnlich sind, mithin einen gemeinsamen Charakter haben und in der Wiederhohlung, Aufeinanderfolge und Verbindung derselben eine gewisse Regelmäßigkeit statt findet. Wir sind also genöthigt, gewisse Arten der Thätigkeit, unter welchen einzelne bestimmte Thätigkeiten begriffen sind, zu unterscheiden, und für diese besondern Arten der Thätigkeit gewisse innere Gründe vorauszusetzen, welche Vermögen heißen. Der Ausdruck Vermögen bedeutet daher nichts weiter, als den inneren Grund der Möglichkeit, auf gewisse Art thätig zu seyn, das, wodurch man thätig zu seyn vermag. Diese Erklärung ist folglich bloß nominal; denn eine Realerklärung, welche zeigte, worin jener Grund bestehe und wie daraus Thätigkeit hervorgehen könne, ist nicht möglich, weil von der Thätigkeit selbst keine solche Erklärung möglich ist (§. 68. Anmerk. 4.).

Anmerkung 2.

Die Vermögen des Ichs können von einer doppelten Seite erwogen werden; einmahl, wenn man bloß auf ihre ursprüngliche Bestimmtheit Rücksicht nimmt, mithin von ihrer Anwendung in der Erfahrung und den dadurch angenommenen Modificationen abstrahirt; sodann, wenn man sie unter ebendiesen Modificationen betrachtet. In jener Hinsicht können sie reine, in dieser empirische Vermögen heißen. Es ist folglich immer ein und dasselbe Vermögen, welches nur aus verschiedenen Gesichtspuncten erwogen und daher bald rein, bald empirisch genannt wird. Denn jedes Vermögen nimmt zwar in den Individuen immer ein eigenthümliches

Gepräge an. Dadurch wird aber der allgemeine, nothwendige und wesentliche Charakter desselben nicht aufgehoben, sondern nur besonders modificirt, wie die Gesichtszüge der einzelnen Menschen unendlich mannigfaltig sind, obgleich alle auf ein und dieselbe Grundform sich beziehen lassen. Die reinen Vermögen können auch transcendentale heißen, weil bey ihnen nur das Ursprüngliche, was allem Empirischen a priori zum Grunde liegt, in Erwägung gezogen wird.

Anmerkung 3.

Vermögen werden zuweilen auch Fähigkeiten und Kräfte genannt. Der erste Ausdruck bedeutet eigentlich eine gewisse Empfänglichkeit, der zweyte eine gewisse Thätlichkeit *). Mithin würde unter Fähigkeit ein mehr passives oder ruhendes, unter Kraft ein mehr actives oder seine Wirksamkeit äußerndes Vermögen zu verstehen seyn. Wenn man also von Fähigkeiten und Kräften redet, so denkt man dabey schon an gewisse empirische Bestimmungen des Menschen in Ansehung seiner Thätigkeit; mithin ist, wenn vom Ursprünglichen die Rede seyn soll, der Ausdruck Vermögen schicklicher. Das, was man Naturgaben nennt, gehört eben so wie die Fertigkeiten zum Empirischen im Menschen. Beyde sind eigenthümliche Bestimmungen eines einzelnen Subjectes zu einer gewissen Art der Thätigkeit, wodurch ihm die Äußerung derselben leichter wird als andern, wodurch

---

*) Man sagt z. B.: ein Mensch von vieler Fähigkeit, und: Ein Mensch von vieler Kraft. Beydes ist sehr verschieden. Jener ist sehr empfänglich oder gelehrig dieser sehr thätlich oder energisch.

es schneller und lebhafter auf diese bestimmte Art wirkt. Fertigkeiten werden erworben durch Übung und Angewöhnung, Naturgaben sind angeboren, mithin zwar in gewisser Hinsicht — nähmlich in Beziehung auf ein gewisses Subject — aber nicht absolut — in allgemeiner Beziehung — ursprünglich. Naturgaben heißen auch natürliche Talente, weil sie Vorzüge sind, womit die Natur vermöge einer besondern Gunst den Einen vor dem Andern ausstattet. Sie sind daher auf keine Weise erwerblich, ob sie gleich der Cultur und des Fleißes bedürfen, wenn sie gehörig entwickelt und ausgebildet werden sollen. Das Genie; sowohl das zur Wissenschaft (ingenium scientificum) als das zur Kunst (ingenium artisticum), gehört ebenfalls zu den natürlichen Talenten *). Wie aber jemand schon von Natur in irgend einer Art der Thätigkeit ein größeres Wirkungsvermögen besitzen könne, als Andere, ist unbegreiflich, weil überhaupt, was Thärigkeit und Vermögen sey, unerklärbar ist. Daher wird das Genie als ein dem Menschen inwohnender höherer Genius, und der Mensch, wenn er als Genie thätig ist, als begeistert betrachtet. (Est deus in nobis etc.) Da nun Genie durch nichts erworben oder ersetzt werden kann, sondern als ein schlechthin zufälliges Geschenk der Natur erscheint, so gründet sich hierauf der hohe Werth desselben und die eigenthümliche Art von Achtung, welche dem Genie, auch

---

*) Mann könnte jenes auch das logische, dieses das technische nennen. Das letzte heißt auch vorzugsweise (κατ' εξοχην) Genie, weil es sich in seinen Productionen deutlicher ausspricht, als das erste.

wenn es in seinen anderweiten Thätigkeiten eben nicht achtungswürdig erscheint, von allen, die es zu schätzen verstehen, gezollt wird. In seinen Productionen ist das Genie musterhaft, weil es sich selbst und andern bey ähnlichen Productionen unbewußt die Regel gibt. Daher ist Originalität das charakteristische Merkmahl des Genies; Nachahmung des Nichtgenies. Zuweilen wird aber die Originalität selbst nachgeahmt, woraus die affectirte Originalität des Genies süchtigen entspringt.

Anmerkung 4.

Da die Art und Weise, wie das Ich durch seine Vermögen thätig ist, eigentlich durch die Gesetze dieser Vermögen bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäßigkeit desselben in Ansehung seiner Thätigkeit. Daher kann man auch die Gesetze eines Vermögens die Form desselben nennen, worunter also nichts anders als dessen gesetzliche Handlungsweise zu verstehen ist. Da man nun die Vermögen des Gemüths sowohl als auch die Gesetze derselben als ein Mehr oder Vielfaches betrachten kann, weil sich verschiedene Arten der Thätigkeit in unserm Bewußtseyn ankündigen, so kann man auch wohl von mehreren Formen reden, jedoch so, daß man darunter immer nur Handlungsweisen (formas agendi) versteht. So hat es vermuthlich auch die Kritik der reinen Vernunft gemeint, wenn sie von Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes u. s. w. sprach. Daß sie wirkliche Formen, gleichsam ein leeres Fachwerk im Gemüthe, in welches durch die Erfahrung ein Material eingedrückt würde, um darin eine gewisse Gestalt anzunehmen, verstanden habe,

ist eine gröbliche Mißdeutung ihrer Worte, die keine ernste Widerlegung verdient.

Anmerkung 5.

Der Mensch ist auf dem natürlichen, d. h. demjenigen Standpuncte, worauf er steht, bevor er zu philosophiren anfängt, sich zwar seiner Thätigkeit aber nicht der Form oder der Gesetze derselben bewußt. Diese lernt er erst durch Reflexion auf sich selbst kennen. Man muß daher das gemeine Bewußtseyn von dem philosophischen unterscheiden. Jenes ist natürlich, dieses künstlich; denn es entsteht durch eine eigenthümliche Operation des menschlichen Geistes, die eine gewisse Geschicklichkeit voraussetzt. Jenes findet bey allen Menschen, dieses nur beym Philosophirenden, als solchem statt; denn nur dieser als solcher ist sich der Gesetze seiner Thätigkeit oder seiner Handlungsform bewußt. Das gemeine Bewußtseyn, ob es gleich selbst als Bewußtseyn dem philosophischen vorhergeht, indem es sich eher als dieses im Menschen entwickelt, muß dennoch das empirische heißen, weil in ihm lauter empirische Bestimmungen des Ichs vorkommen; das philosophische hingegen muß das transcendentale heißen, weil der Philosoph sich der transcendentalen Bestimmungen des Ichs bewußt zu werden sucht (§. 70.), oder das reine Selbstbewußtseyn, weil es ein Bewußtseyn vom reinen Ich ist (§. 72.). Da nun das philosophische Bewußtseyn sich nicht anders entwickeln kann, als durch Reflexion auf die Thatsachen des bey jedem, der zu philosophiren beginnt, schon vorhandenen Bewußtseyns, so ist das empirische Bewußtseyn zwar die conditio sine qua non des transcendentalen; aber das tran-

scendentale Bewußtseyn entspringt doch nicht aus dem empirischen, sondern aus der freyen Reflexion des philosophirenden Subjectes auf sich selbst. Die empirischen Bestimmungen des Ichs als Thatsachen des gemeinen Bewußtseyns geben nähmlich dem philosophirenden Subjecte nur Anleitung, die transcendentalen Bestimmungen des Ichs kennen zu lernen, indem der philosophirende durch vernünftiges Nachdenken die Gesetze aufsucht, nach welchen jene empirischen Bestimmungen sich richten. Er erkennt also seine ursprüngliche Handlungsweise zwar mit Hülfe jener empirischen Bestimmungen, aber die eigentliche Quelle dieser Erkenntniß ist die philosophirende Vernunft; denn durch diese erzeugt das Subject die Erkenntniß von den Gesetzen seiner Thätigkeit in sich selbst. Folglich ist die philosophische Erkenntniß an und für sich keine empirische, sondern eine transcendentale, ob sie gleich mit etwas Empirischem anhebt und an dasselbe ihre Untersuchungen gleichsam anknüpft. Eben darum wurden oben die Thatsachen des Bewußtseyns Principien (αρχαι) genannt, weil sie als Anfangspuncte der Speculation durch ihre unmittelbare Gewißheit eine sichere Grundlage für die philosophische Erkenntniß sind.

Anmerkung 6.

Durch die Verschiedenheit des gemeinen und des philosophischen Bewußtseyns ist auch bestimmt der Unterschied zwischen dem gemeinen Verstande und der philosophirenden Vernunft, wiewohl der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft überhaupt (Intellectualität und Rationalität) erst tiefer unten genauer bestimmt werden kann. Der Mensch ist nähmlich auf dem Standpuncte des Lebens

sich der Gesetze seiner Thätigkeit als solcher nicht bewußt; er denkt sie also nicht als allgemeine Regeln (in abstracto). Da er sich aber gleichwohl nach jenen Gesetzen richtet, so muß er sich derselben wenigstens in ihrer jedesmahligen Anwendung auf einen gegebenen Fall (in concreto) bewußt seyn; er denkt sie also nicht deutlich (explicite), sondern verworren (implicite). Wenn daher der Mensch nach dem gemeinen Verstande urtheilt und handelt, so fühlt er das Wahre, Gute u. s. w. ohne sich darüber durch Gründe rechtfertigen zu können. Seine Aussprüche sind Machtsprüche, wodurch alle Zweifelsknoten zerhauen werden. Auf dem Standpuncte der Speculation hingegen ist man sich jener Gesetze in ihrer höchsten Allgemeinheit bewußt und denkt sie deutlich als Principien des Urtheilens und Handelns: wenigstens strebt man darnach. Wer also philosophirt, räsonnirt über das Wahre, Gute u. s. w. um die Gründe desselben aufzusuchen. Seine Räsonnements sind Deductionen, wodurch die Zweifelsknoten gelöst werden sollen. Daher kann man auch schlechtweg sagen: Der gemeine Verstand verfährt nach Gefühlen, die philosophirende Vernunft nach Principien. Das philosophische Bewußtseyn entspringt also aus der Entwickelung und Verdeutlichung des gemeinen, indem man die Thatsachen des letzten auf Principien zurückzuführen sucht. Hieraus folgt nun erstlich, daß zwischen der philosophirenden Vernunft und dem gemeinen Verstande oder dem philosophischen und dem gemeinen Bewußtseyn in der Hauptsache oder in Ansehung der Resultate des Philosophirens das vollkommenste Einverständniß statt finden

müſſe. Denn ob man gleich durch Philoſophiren eine gründlichere, deutlichere, vollſtändigere und beſtimmtere Einſicht gewinnt, mithin auch die Anſichten der philoſophirenden Vernunft von den einſeitigen und beſchränkten Anſichten des gemeinen Verſtandes in vielen Puncten divergiren müſſen, ſo kann doch zwiſchen den Ausſprüchen des gemeinen Verſtandes, wenn er geſund, d. h. nicht durch böſe Neigungen und von außen beygebrachte falſche Meinungen verkehrt iſt, mithin zwiſchen den Ausſprüchen des natürlichen Menſchenverſtandes und der philoſophirenden Vernunft kein directer Widerſpruch ſtatt finden. Wenigſtens würde die philoſophirende Vernunft dadurch in den Verdacht fallen, daß ſie in ihren Speculationen durch willkührliche Vorausſetzungen irre geleitet worden ſey, und ihre Anſprüche auf Allgemeingültigkeit aufgeben müſſen. Denn eine Philoſophie, die in ihren Behauptungen dem geſunden Menſchenverſtande gerade entgegen geſetzt wäre, die z. B. behauptete — wie die Stoiſche — der Selbſtmord ſey erlaubt und der Schmerz ſey kein Übel, könnte nie als allgemein gültig anerkannt werden, weil in jedem Menſchen von unverdorbenem Kopf und Herzen ſich ſogleich eine innere Stimme gegen ſolche Behauptungen erheben würde. Auf der andern Seite aber darf ſich der gemeine Verſtand keineswegs zum Richter der philoſophirenden Vernunft aufwerfen und derſelben in Beſtimmung deſſen, was wahr, gut u. ſ. w. iſt, vorgreifen. Denn durch dieſe Anmaßung würde er der philoſophirenden Vernunft ihr Geſchäft verleiden, und allem Philoſophiren augenblicklich ein Ende machen. Er muß alſo der philoſophiſchen Speculation völlige

Freyheit verstatten, und dieß um so mehr, da seine Aussprüche, wenn sie wirklich als Aussprüche des gesunden, natürlichen, unverdorbenen Menschenverstandes bewährt werden sollen, der Rechtfertigung durch philosophirende Vernunft fähig seyn müssen. Daher ist es ein offenbares Zeichen des Unverstandes, wenn man auf dem Gebiethe der Wissenschaft, wo bloß Vernunft gegen Vernunft kämpfen soll, eine philosophische Behauptung dadurch widerlegt zu haben meint, daß man sich schlechtweg auf den gesunden Menschenverstand beruft und das Gegentheil jener Behauptung für einen Ausspruch desselben ausgibt, ohne sich auf die Gründe des Gegners einlassen oder selbst für seine eigene Behauptung Gründe anführen zu wollen. Diese Berufung auf den gesunden Menschenverstand ist dann nichts weiter als ein Bekenntniß eigener Unwissenheit und Unfähigkeit zum gründlichen Denken, wodurch für die Wahrheit dessen, was man behauptet, doch unmöglich etwas entschieden werden kann. Übrigens wird zuweilen der gemeine Verstand auch ein Gemeinsinn genannt, weil er in seinen Aussprüchen eben so wie der Sinn durch Gefühl und Empfindung bestimmt zu werden scheint. In beyden Ausdrücken aber bedeutet gemein nicht das Pöbelhafte (vulgare s. plebejum) sondern das Gemeinsame (commune). Gemeinverstand oder Gemeinsinn (intellectus s. sensus communis — common sense — also Gemeinsinn nicht in der Bedeutung von Gemeingeist — public spirit — genommen) ist folglich etwas ganz anders als Pöbelverstand oder Pöbelsinn (intellectus s. sensus plebejus), welcher nur gewissen Menschen oder Menschenclassen zukommt und eine aus Mangel

an Cultur oder auch aus falſcher Cultur entſtandene Verdorbenheit des natürlichen Menſchenverſtandes iſt *).

§. 75.

Wenn wir auf unſere Thätigkeit, ſo wie ſie ſich in dem Bewußtſeyn eines jeden ankündigt, reflectiren, ſo finden wir zuförderſt eine

---

*) In dem kritiſchen Journale der Philoſophie von Schelling und Hegel (Bd. 1. St. 1. S. XVIII. heißt es: «Die Philoſophie — iſt nur dadurch Philoſophie, daß ſie dem Verſtande, und damit noch mehr dem geſunden Menſchenverſtande, worunter man die locale und temporäre Beſchränktheit eines Geſchlechts der Menſchen verſteht, gerade entgegengeſetzt iſt; im Verhältniſſe zu dieſem iſt an und für ſich die Welt der Philoſophie eine verkehrte Welt." — In dieſer Stelle wird offenbar der Gemeinverſtand mit dem Pöbelverſtande verwechſelt. Denn nur der (hohe oder niedere) Pöbel iſt ein ſolches Geſchlecht der Menſchen, welches an den Vorurtheilen der Zeit und des Orts hängt und durch dieſelben in ſeinem Denken und Thun beſchränkt iſt. Hingegen gab es immer und überall verſtändige und edle Menſchen, die ſich auch ohne Philoſophie, bloß durch ihren geſunden Menſchenverſtand über jene locale und temporäre Beſchränktheit weit erhoben. Die in der angeführten Stelle gegebene Erklärung paßt alſo nur auf den Pöbelverſtand, keineswegs aber auf den geſunden Menſchenverſtand, welcher zu allen Zeiten und an allen Orten derſelbe war, iſt und ſeyn wird. Jenem ſoll ſich die Philoſophie allerdings entgegenſetzen. Setzt ſie ſich aber dieſem entgegen, ſo möchte wohl die Philoſophie mit ihrer verkehrten Welt dabey den kürzern ziehen.

doppelte Art derselben, ein zweyfaches Handeln (im weiteren Sinne). Die eine Thätigkeit ist innerlich (immanent) und besteht im Vorstellen von etwas und dem davon abhängigen Erkennen. Die andere ist äußerlich (transeunt) und besteht im Streben nach etwas und dem davon abhängigen Handeln (im engeren Sinne). Jene Thätigkeit ist also bloß ideal oder theoretisch — es wird dadurch nur etwas Subjectives erzeugt; diese ist real oder practisch — es wird dadurch etwas Objectives hervor gebracht. Das gesammte Thätigkeitsvermögen des Ichs zerfällt also nothwendig zuförderst in das theoretische und practische Vermögen.

Anmerkung 1.

Alle Unterscheidung verschiedener Arten von Thätigkeiten in dem Menschen geschieht bloß durch Absonderung dessen, was mit einander verbunden ist, und Betrachtung des Getrennten in seiner Getrenntheit, mithin durch Abstraction und Reflexion. Denn indem wir thätig sind, sind immer mehrere Arten der Thätigkeit innig mit einander verbunden, und bringen ein gemeinschaftliches Resultat hervor. Es ist immer Ein Subject, welches thätig ist, nur daß es seine Thätigkeit auf mancherley Weise äußert; es ist immer Eine Quelle, aus welcher sich der Strom unserer Thätigkeit in verschiedenen Richtungen ergießt. Daher ist auch theoretische und practische Thätigkeit immer beysammen (z. B. bey jeder Arbeit, die der Mensch verrichtet) und es

wäre eine sehr ungereimte Vorstellungsart, wenn jemand sich einbildete, das theoretische und practische Vermögen käme in der Intelligenz oder dem Gemüthe eben so isolirt vor, als sie in und während der philosophischen Untersuchung geschieden werden. Indessen ist diese Scheidung durchaus nöthig, wenn wir den ganzen Umfang unserer Thätigkeit und die Gesetze derselben wollen kennen lernen. Diese Bemerkung wird hier ein für alle Mahl gemacht und muß bey den folgenden Untersuchungen immer gegenwärtig seyn.

Anmerkung 2.

Die theoretische und practische Thätigkeit unterscheiden sich dadurch wesentlich, daß jene, als solche, immanent, diese, als solche, transeunt ist. Denn wenn auch Vorstellungen und Erkenntnisse sich auf etwas Äußeres beziehen und durch etwas Äußeres veranlaßt werden, so haben sie doch an und für sich keine Tendenz nach außen. Wenn wir hingegen nach etwas streben und um das wornach wir streben, wirklich zu machen handeln, so geht diese Thätigkeit gleichsam aus dem Innern heraus und auf etwas Äußeres über, das dadurch auf gewisse Weise bestimmt wird, gesetzt auch, daß dieses Handeln wieder auf das Innere, von welchem es ausging, zurück wirkt, und dasselbe wieder auf gewisse Weise bestimmt. Denn das Innere und Äußere steht vermöge der ursprünglichen Synthese des Realen und Idealen immer in Wechselwirkung, und eben darum ist auch das Theoretische und Practische in unserer Wirksamkeit immer mit einander verknüpft, obgleich beyde Arten der Thätigkeit an und für sich selbst betrachtet wesentlich verschieden sind. Im Theoretischen — beym Vorstellen und Erkennen —

richten ſich die Vorſtellungen nach den Gegenſtänden; das Subjective iſt alſo als beſtimmt durch das Objective zu betrachten. Im Practiſchen — beym Streben und Handeln — richten ſich die Gegenſtände nach den Vorſtellungen; das Objective iſt alſo als beſtimmt durch das Subjective zu betrachten. Wie das Subjective durch das Objective oder dieſes durch jenes beſtimmt werden könne, läßt ſich freylich nicht erklären und begreifen, weil die urſprüngliche Syntheſe des Idealen und Realen ſelbſt unerklärbar und unbegreiflich iſt. Aber daß dieſe doppelte Beſtimmung des Subjectiven und Objectiven durch einander ſtatt finde, lehrt das Bewußtſeyn jeden, der auf ſeine Thätigkeit aufmerkſam iſt; es iſt alſo factiſch gewiß. Wenn z. B. ein Menſch vor uns hintritt und um ein Almoſen bittet, ſo wird das Subjective durch das Objective beſtimmt, und unſere Thätigkeit iſt bloß immanent oder theoretiſch, wieferne wir uns dieſen Menſchen und ſein Bedürfniß vorſtellen. Geben wir ihm dann das Erbethene, ſo wird das Objective durch das Subjective beſtimmt, und unſere Thätigkeit iſt tranſeunt oder practiſch, wieferne wir etwas thun, wodurch ſeinem Bedürfniſſe abgeholfen und alſo ſein Zuſtand anders modificirt wird.

Anmerkung 3.

Man kann das theoretiſche Gemüthsvermögen auch das Vorſtellungsvermögen oder das Erkenntnißvermögen oder noch ſchicklicher das Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen nennen, weil Vorſtellen und Erkennen die Hauptfunctionen des theoretiſchen Vermögens ſind, obgleich damit auch noch anderweite Functionen des Gemüths

in Verbindung treten können, und weil jede Vorstellung, ob sie gleich an sich noch nicht wirkliche Erkenntniß ist, dennoch als Element zur Erkenntniß betrachtet werden kann. Eben so kann man das practische Gemüthsvermögen auch das Bestrebungsvermögen oder das Handlungsvermögen oder noch besser das Bestrebungs- und Handlungsvermögen nennen, weil alle Functionen des practischen Vermögens auf ein Streben oder Handeln hinaus laufen, obgleich damit auch noch anderweite Functionen des Gemüths verknüpft seyn können, und weil jede Bestrebung, wenn sie auch nicht allemahl in ein wirkliches Handeln übergeht, doch als Element zur Handlung angesehen werden kann. Manche nennen das practische Gemüthsvermögen auch das Begehrungsvermögen (facultas appetendi) dann muß aber der Ausdruck Begehren in einem so weiten Sinne genommen werden, daß er von der einen Seite sowohl das eigentliche Begehren als auch das Verabscheuen, und von der andern sowohl das bloße Streben als auch das wirkliche Handeln unter sich befaßt. In dieser weiten Bedeutung hat es auch Kant genommen *), wenn er das Begehrungsvermögen für das Vermögen erklärt, durch unsere Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Er versteht also darunter das practische Vermögen überhaupt. So wie nähmlich das theoretische Vermögen die Objecte durch die Vorstellung er-

*) In der Vorrede zu seiner Kritik der practischen Vernunft, S. 16. nach der 2. Aufl.

kennt, so producirt das practische etwas Objectives nach Maßgabe der Vorstellungen. Im Practischen haben also die Vorstellungen Causalität in Ansehung der Wirklichkeit dessen, worauf sie gerichtet sind, weil durch die Thätigkeit etwas realisirt oder außer mir wirklich gemacht wird, was ich mir vorher bloß vorstellte. Daher kann die theoretische Thätigkeit mit Recht eine bloß ideale, die practische aber eine reale genannt werden.

Anmerkung 4.

Bekanntlich haben Einige zwischen das Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen noch ein drittes Vermögen unter dem Titel des Gefühlvermögens eingeschoben. Allein das Gefühl gehört immer zu einer von beyden Thätigkeiten, entweder der theoretischen oder der practischen, sey es als vorhergehend oder als folgend. Das Gefühl ist nähmlich immer entweder eine solche Affection des Gemüths, aus welcher ein Vorstellen oder Streben entspringt, oder eine solche, die selbst aus dem Vorstellen oder Streben entspringt. Folglich ist das Fühlen keine eigenthümliche, von der theoretischen und practischen Thätigkeit abzusondernde, Function des Gemüths, und jene Trichotomie der Gemüthsvermögen ist nicht logisch richtig, weil die Theilungsglieder einander nicht gehörig entgegen gesetzt sind. Daher wird auch das Wort Gefühl in einem so weiten Sinne gebraucht, daß Empfindungen und Gedanken, Neigungen und Triebe, Gründe und Grundsätze, wenn wir uns derselben nicht deutlich bewußt sind, damit bezeichnet werden. Daher gibt es ein Gefühl der Wahrheit, der Schönheit, des Rechts, der Sittlichkeit u. s. w. Wir

bleiben also mit Recht bey der obigen dichotomischen Grundeintheilung stehen.

§. 76.

In aller Thätigkeit des Ichs, sie sey theoretisch oder practisch, lassen sich ferner drey Grade unterscheiden, welche man als verschiedene Potenzen jener Thätigkeit ansehen kann. Die erste Potenz ist die Sensualität, die zweyte die Intellectualität, die dritte die Rationalität. Erwägt man nun jede dieser Potenzen theils in theoretischer, theils in practischer Hinsicht besonders, so entspringen daraus folgende ursprüngliche Gemüthsvermögen. Die Sensualität in theoretischer Hinsicht heißt vorzugsweise der Sinn (sensus) oder die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung (sensualitas strictius sic dicta), in practischer der Trieb (instinctus). Die Intellectualität in der ersten Hinsicht heißt vorzugsweise der Verstand (intellectus), in der zweyten der Wille (voluntas). Die Rationalität endlich in der ersten Hinsicht heißt theoretische Vernunft (ratio theoretica), in der zweyten practische Vernunft (ratio practica).

Anmerkung.

Bekanntlich hat schon Kant in seinen kritischen Schriften einen Unterschied zwischen theoretischer und practischer Vernunft gemacht. Diese Un-

terscheidung hat auch ihre gute Richtigkeit, sobald man unter der theoretischen und practischen Vernunft nur nicht zwey von einander abgesonderte und einander in ihren Principien und Tendenzen entgegengesetzte Gemüthsvermögen — gleichsam zwey Vernünfte, die wie feindselige Genien im Widerstreite mit einander liegen — sondern bloß zwey verschiedene Wirkungsarten einer und derselben Vernunft versteht. Es ist aber offenbar einseitig und falsch, und hat eben darum so viel Mißverständnisse und Streitigkeiten veranlaßt, daß in der Kantischen Philosophie nur die Rationalität, als die höchste Potenz unserer Thätigkeit, nicht aber auch die untern Stufen derselben von jener doppelten Seite betrachtet worden sind. Denn daß auch die Sensualität und die Intellectualität so gut wie die Rationalität ihre theoretische und practische Seite habe, lehrt die Natur der Sache, da die theoretische und practische Wirkungsart unsers Gemüths durchaus im innigsten Zusammenhange und in wechselseitiger Beziehung auf einander steht. Auch deutet schon der Sprachgebrauch darauf hin. Denn wenn man sagt, die Sinnlichkeit habe jemanden zu einem Verbrechen hingerissen, so meint man offenbar nicht die theoretische, sondern die practische Sensualität, die aus dem Triebe entspringenden Neigungen. Eben so heißt ein sinnlicher Mensch nicht ein solcher, der etwas sinnlich wahrnimmt oder vorstellt, sondern der sich vom Triebe beherrschen läßt, und seinen Neigungen hingibt. Und auf gleiche Weise wird auch der Ausdruck, ein verständiger Mann, oft von einem solchen Menschen gebraucht, dessen Wille auf eine zweckmäßig oder regel-

mäßige Art thätig ist, mithin in practisch-intellectualer Bedeutung.

§. 77.

Die Function der theoretischen Sensualität (der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder des vorzugsweise sogenannten Sinnes) ist das Wahrnehmen oder das unmittelbare Vorstellen gegebener Gegenstände, welches theils ein Anschauen theils ein Empfinden ist. Die Wahrnehmungen (perceptiones) sind also theils Anschauungen (intuitiones s. intuitus) theils Empfindungen (sensationes). Mithin kann der Sinn auch das Wahrnehmungsvermögen oder das Anschauungs- und Empfindungsvermögen genannt werden. Und da Anschauungen und Empfindungen sich sowohl auf etwas Aeußeres als auf etwas Inneres beziehen können, so läßt sich die theoretische Sensualität überhaupt auch in den äußeren und inneren Sinn eintheilen.

Anmerkung 1.

Das Wort anschauen wird in dreyerley Bedeutungen genommen, welche sorgfältig unterschieden werden müssen. In der ersten ist es ganz speciel und bedeutet sehen. Dieß ist die gemeine (etymologische oder grammatische) Bedeutung, wodurch das Wort auf ein bestimmtes sinnliches Organ, vermittelst dessen man wahrnimmt, beschränkt wird. In der philosophi-

schen Kunstsprache aber erweitert sich der damit zu verbindende Begriff, indem dadurch sinnliche Vorstellungen unangesehen des Organs, welches dabey im Spiele ist, bezeichnet werden. Hieraus entspringt nun die zweyte und dritte Bedeutung. In jener steht die Anschauung der Empfindung entgegen, so daß Anschauung eine sinnliche Vorstellung ist, die zunächst auf das Objective, und Empfindung eine solche, die zunächst auf das Subjective bezogen wird. (So wird der Ofen angeschaut, die Wärme aber empfunden, die Form der musikalischen Composition angeschaut, der Eindruck, den sie macht, empfunden, ein ausgedehnter Körper, den man mit der Hand umfaßt, angeschaut, seine Schwere oder Härte empfunden). In der dritten Bedeutung endlich, welche die weiteste ist, umfaßt das Wort Anschauung alle und jede sinnliche Vorstellungen, sie mögen zunächst auf das Objective oder Subjective bezogen werden. In dieser Bedeutung nimmt es die Kantische Kritik, wenn sie Raum und Zeit Formen der Anschauung nennt; denn diese sogenannten Formen beziehen sich auf alle und jede sinnliche Vorstellungen.

Anmerkung 2.

Der Sinn oder die Sinnlichkeit (als theoretische Sensualität) ist das Vermögen der unmittelbaren Vorstellung. Unmittelbar aber wird nur dasjenige vorgestellt, was man wahrnimmt. Denn bey der Wahrnehmung tritt das Wahrgenommene gleichsam selbst vor uns hin und wir sagen eben darum, daß wir es wahr-nehmen, weil es sich uns unmittelbar repräsentirt. Soll aber etwas wahrgenommen

werden, so muß das Gemüth erst auf gewisse Weise afficirt werden, d. h. eine Veränderung erleiden, wodurch es zur Wahrnehmung gleichsam aufgefordert wird. Man kann also auch mit Kant sagen, die Sinnlichkeit sey das Vermögen durch ein Afficirtwerden zu Vorstellungen zu gelangen *). Die Möglichkeit dieses Afficirtwerdens läßt sich (aus bereits oben angezeigten Gründen) nicht erklären und begreifen. Durch die Art und Weise des Afficirtwerdens muß auch die Art und Weise der Vorstellung, wenigstens zum Theil, bestimmt seyn. Denn wir können, sofern wir wahrnehmen, uns die Gegenstände nicht anders vorstellen, als wir von ihnen afficirt werden. Auf der andern Seite müssen aber auch die Gegenstände so angeschaut und empfunden werden, wie es der ursprünglichen Handlungsweise (Form) des Gemüths oder den a priori bestimmten Gesetzen in Ansehung des sinnlichen Vorstellens gemäß ist, da die Thätigkeit eines jeden Vermögens an gewisse Gesetze gebunden ist und ohne solche ursprüngliche (mithin auch allgemeine und nothwendige) Gesetze keine Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit in unsern Wahrnehmungen statt finden würde. Es wird also bey jeder sinnlichen Vorstellung etwas dem Gemüthe Gegebenes und etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes angetroffen werden müssen, und man kann jenes am schick-

---

*) S. Kritik der reinen Vernunft, §. 1. Eigentlich heißt es hier: «Die Fähigkeit (Receptivität).» Da aber die Sinnlichkeit sich bey der Wahrnehmung nicht bloß passiv verhält, so scheint das Wort Vermögen schicklicher zu seyn.

lichsten den Gehalt oder Stoff, dieses die Gestalt oder Form der sinnlichen Vorstellung nennen, folglich auch beydes als die wesentlichen Elemente derselben ansehen, obgleich diese Elemente nur in ihrer wirklichen Vereinigung die Vorstellung selbst ausmachen. Daher beruht jene Unterscheidung lediglich auf der philosophischen Abstraction und Reflexion; in der wirklichen Vorstellung aber läßt sich keines von beyden Elementen abgesondert von dem andern nachweisen. Dieß ist denn auch überall der Fall, wo wir an irgend einem Dinge Materie und Form unterscheiden. Nur beyde zusammen in unzertrennlicher Vereinigung machen das Ding selbst aus.

Anmerkung 3.

Man kann sowohl äußerlich als innerlich etwas wahrnehmen. Denn alles, was in uns unmittelbar vorgeht, ist eigentlich nur Object der innern Wahrnehmung, ob es gleich mit dem Äußern in entfernter Beziehung stehen mag. Daher nimmt man auch einen abwesenden Freund oder einen erdichteten Palast eigentlich nur in sich wahr, wiewohl man beyde außer sich versetzt. Man kann also die Sinnlichkeit wieder von einer doppelten Seite betrachten, als äußern und als innern Sinn. Zu diesem gehört auch die Phantasie. Denn Phantasie ist die Quelle einer unendlichen Menge von innern Wahrnehmungen, sie mögen bloße Wiederhohlungen ehemahliger Anschauungen und Empfindungen, oder Schöpfungen neuer sinnlichen Vorstellungen seyn. Im ersten Falle wirkt der innere Sinn oder die Phantasie reproductiv, im zweyten productiv. In jener Hinsicht könnte man die Phantasie Erinnerungskraft, in dieser Ein-

bildungskraft nennen, obwohl der erste Ausdruck gewöhnlich auf die Wiedererkennung ehemahliger Vorstellungen bezogen und der zweyte auch statt Phantasie überhaupt gebraucht wird.

§. 78.

Die Function der practischen Sensualität (des Triebes) ist das unmittelbare Streben nach einem Gegenstande, welches sich theils durch Begehren theils durch Verabscheuen äußert. Die Bestrebungen des Triebes oder die sinnlichen Bestrebungen sind also theils Begehrungen (appetitiones s. appetitus) theils Verabscheuungen (aversationes). Mithin kann der Trieb auch das sinnliche Bestrebungsvermögen oder das Begehrungs = und Verabscheuungsvermögen genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden besondern Bestimmungen des Gemüths, vermöge welcher es auf gewisse Weise wirksam ist, heißen Neigungen oder auch Triebe in der Mehrzahl.

Anmerkung 1.

Wir sind uns bewußt, daß wir durch unsere Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen seyn können, und wieferne wir auf diese Art das Objective durch das Subjective bestimmen, in so ferne handeln wir im eigentlichen oder strengen Sinne, d. h. wir sind practisch thätig (§. 75.). Wir sind uns ferner bewußt, daß jedem Handeln ein inneres Streben zur Rea=

lisirung dessen, was wir uns vorstellen, voraus geht. Wir sind uns endlich auch bewußt, daß unter unsern Vorstellungen einige uns auf eine besondere Art afficiren, d. h. ein gewisses Gefühl erregen, welches entweder angenehm oder unangenehm, mithin entweder ein Gefühl der Lust oder der Unlust ist *). Wenn nun eine Vorstellung in uns entsteht, die ein solches Gefühl in uns erregt, so werden wir angetrieben, auf eine gewisse Art thätig zu seyn. Wir müssen also in uns voraussetzen eine eigenthümliche Thätigkeitsquelle, welche Trieb heißt.

Anmerkung 2.

Der Trieb (instinctus) ist nichts anders als eine allgemeine innere Bedingung des Strebens, vermöge deren das Gemüth durch das Gefühl der Lust und Unlust zu gewissen Arten der Thätigkeit angereitzt wird. Nach diesen verschiedenen Thätigkeiten und nach den verschiedenen Objecten, worauf sie sich beziehen, bekommt auch der Trieb verschiedene Nahmen z. B. Erhaltungstrieb, Geschlechtstrieb u. s. w. Die Äußerungen desselben sind an und für sich betrachtet völlig unwillkührlich; denn er ist unmittelbar — ohne vorhergegangene Reflexion über die mittelbaren Folgen der Thätigkeit — auf das Angenehme und Unangenehme gerichtet. Diese Richtung aber ist von doppelter

*) Daß es auch gemischte Gefühle gibt, ist wahr; aber eben so wahr ist, daß Lust und Unlust immer zu ungleichen Theilen gemischt ist. Daher ist immer das Eine oder das Andere überwiegend, folglich jedes Gefühl seinem Hauptmomente nach immer entweder angenehm oder unangenehm.

Art. Denn entweder iſt der Trieb darauf gerichtet, das Object, deſſen Vorſtellung das Gemüth angenehm afficirt oder ein Gefühl der Luſt erregt, mit dem Subjecte, ſo weit es möglich und nöthig iſt, zu vereinigen, oder darauf, das Object, deſſen Vorſtellung das Gemüth unangenehm afficirt oder ein Gefühl der Unluſt erregt, von dem Subjecte, ſo weit es möglich und nöthig iſt, zu entfernen. Der Trieb äußert ſich alſo durch ein doppeltes Streben, wovon jenes das Begehren (appetere) dieſes das Verabſcheuen (aversari) heißt, und kann daher ſelbſt wieder in das Begehrungsvermögen und das Verabſcheuungsvermögen zerfällt werden *).

Anmerkung 3.

Aus dem Triebe entſpringen die Neigungen (inclinationes). Neigungen ſind nähmlich bloß gewiſſe beſondere Modificationen des Triebes, vermöge welcher uns gewiſſe Arten von ſinnlichen Beſtrebungen eigenthümlich ſind. Sind dieſe Beſtrebungen Begehrungen, ſo heißt die Neigung Zuneigung, Abneigung aber, wenn es Verabſcheuungen ſind. Die Neigung iſt empiriſch, der Trieb urſprüng-

*) Der Ausdruck Begehrungsvermögen muß dann in der engſten Bedeutung genommen werden. In der weitern zeigt er den Trieb überhaupt an; denn der Trieb iſt eigentlich nichts anders als ein Begehrungs- und Verabſcheuungsvermögen, weil keine Begehrung ohne Verabſcheuung des Gegentheils und keine Verabſcheuung ohne Begehrung des Gegentheils ſtatt findet. In der weiteſten Bedeutung verſteht man auch das ganze practiſche Vermögen darunter, wiewohl unſchicklich (§. 75. Anm. 3).

lich. Indessen versteht man auch zuweilen unter Trieben in der Mehrzahl die Neigungen als besondere Modificationen des Triebes, oder verbindet beydes mit einander, Triebe und Neigungen, um das Ursprüngliche und Empirische in Ansehung unserer sinnlich practischen Thätigkeit zugleich zu bezeichnen. Eine Neigung heißt auch ein Hang, wenn sie sehr habituell geworden ist. (So kann die Neigung zum andern Geschlechte ein Hang zur Wollust, die Neigung zu geistigen Getränken ein Hang zur Trunkenheit, die Neigung zu spielen ein Hang zum Spiele werden.) Überall aber liegt der Trieb als allgemeine innere Bedingung des sinnlichen Strebens zum Grunde. Dieser Trieb wird befriedigt, wenn das, wornach er strebt, realisirt ist, und diese Befriedigung gewährt dem Subjecte Vergnügen, d. h. sie bringt einen Zustand hervor, in welchem das Gefühl der Lust eine Zeit lang fixirt ist. Nichtbefriedigung des Triebes erweckt Mißvergnügen oder Schmerz, welche Worte also den entgegengesetzten Zustand (der fixirten Unlust) anzeigen *). Da nun das Subject, wiefern es bey seiner Thätigkeit vom Triebe beherrscht wird, nothwendig das zu realisiren sucht, was ein angenehmes Gefühl zur unmittelbaren Folge hat, die Realisirung dessen hingegen, was mit einem unangenehmen

*) Schmerz bedeutet nur einen höhern Grad des Mißvergnügens. Übrigens versteht es sich von selbst, daß jene Zustände längere oder kürzere Zeit dauern können. Sie unterscheiden sich aber nur durch diese Dauer vom bloßen Gefühle, welches auch momentan seyn kann.

Gefühle verknüpft ist, verabscheut, mithin es zu vernichten oder wenigstens von sich zu entfernen sucht: so strebt der Trieb nothwendig nach Vergnügen, und er hat als bloßer Trieb kein anderes Object als das Angenehme. Angenehm heißt daher jedes Ding, was den Instinct befriedigt, die Sinne gleichsam kitzelt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt oder Vergnügen gewährt; das Gegentheil aber heißt unangenehm. Folglich ist der Trieb als solcher durchaus selbstisch, d. h. auf das Vergnügen des durch ihn in Thätigkeit gesetzten Subjects gerichtet, auch dann, wenn irgend ein sympathetisches Gefühl im Spiele ist. Denn hier bewirkt die Theilnahme an fremder Lust oder Unlust ein gleiches Gefühl in dem Andern und setzt ihn dadurch in Thätigkeit. Es ist also dem Begriff und Wesen eines Triebes ganz entgegen, wenn Einige den Trieb in den eigennützigen und uneigennützigen eingetheilt, und unter dem letzten den Willen oder gar die practische Vernunft selbst verstanden haben. Wille und Vernunft sind etwas ganz anders als Trieb. Durch solche Eintheilungen werden die Begriffe nicht entwickelt, sondern verwirrt.

§. 79.

Die Function der theoretischen Intellectualität (des Verstandes) ist das Denken oder das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, daß ein gegebenes Mannigfaltige von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffs verknüpft wird. Die Vorstellungen des Verstandes heißen daher Begriffe (conceptus s. notiones) und sind in ihrer Bezie-

hung auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit oder die Anschauungen und Empfindungen die Elemente der Erkenntniß (cognitio). Die Erkenntniß ist also ein gemeinschaftliches Product der theoretischen Sensualität und Intellectualität.

Anmerkung 1.

Das Denken ist vom Anschauen und Empfinden, sofern es isolirt von diesem betrachtet wird, wesentlich verschieden. Beym Denken sind schon Vorstellungen gegeben, welche vom Denkenden gleichsam weiter verarbeitet werden. Diese Operation besteht nun darin, daß das Gemüth die gegebenen Vorstellungen durchgeht, das Mannigfaltige, was ihnen gemeinschaftlich ist, als Theilvorstellungen, wodurch nur gewisse Merkmahle (notae) von Gegenständen, nicht aber die Gegenstände selbst, vorgestellt werden, auffaßt und in eine Totalvorstellung vereinigt, welche eben daher Begriff (conceptus — notio — quoniam plures notae in unam repraesentationem concipiuntur) heißt *). Daher bezieht sich der Begriff nur mittel-

*) Das lateinische Cogitare deutet ebenfalls darauf hin. Schon Varro sagte: Cogitare a cogendo dictum; mens plura in unum cogit, unde deligere possit. Andere leiten es von coagitare her, welches auf eins hinaus läuft. Man wird diese und ähnliche etymologische Bemerkungen nicht für ganz überflüssig halten. Sie dienen wenigstens zur Erläuterung und beweisen nebenher, daß der menschliche Geist, indem

bar auf Gegenstände, nähmlich vermittelst der Vorstellungen, aus welchen er erwachsen ist. Das unmittelbare Vorstellen ist also intuitiv oder sensitiv, das mittelbare discursiv (quoniam mens discurrit quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas)*). Daher ist auch die sinnliche Vorstellung allezeit eine einzelne (individualis); denn sie bezieht sich immer nur auf das, was angeschaut oder empfunden wird, mithin auf Einzelnheiten. Der Begriff aber ist eine gemeinsame (communis) Vorstellung, weil er aus lauter Merkmahlen besteht, die an mehreren Einzelnheiten angetroffen und folglich auch in ihrer Gesammtheit auf mehrere Objecte bezogen wer-

---

er seine Thätigkeiten und Vermögen durch Worte bezeichnete, die Natur derselben, wenn auch nicht klar einsahe, doch dunkel ahnete oder fühlte. Da nun das Gefühl uns oft richtiger leitet als die Speculation, so ist es nicht undienlich, die letzte zuweilen mit dem ersten zu vergleichen und sie an demselben gleichsam zu erproben.

*) Hiervon hat auch das Discuriren seinen Nahmen, weil ein Discurs nur durch Begriffe geführt wird, welche durch die Worte angedeutet werden. Denn Worte sind zunächst nur Zeichen für Begriffe, und nur durch die Anschauungen und Empfindungen, woraus die Begriffe erwachsen sind, können sie in dem Hörer oder Leser wieder Anschauungen und Empfindungen erwecken. Der Hörer oder Leser muß also das discursive Vorstellen erst in ein intuitives oder sensitives verwandeln, welches oft schwer fällt, wenn man nicht der Phantasie durch Zeichnung oder irgend etwas Äußeres (dem innern Sinne durch den äußern) zu Hülfe kommt.

den können. Daher kann ich zwar auch einen einzelnen Gegenstand denken; sofern ich ihn aber denke, wird er durch lauter Merkmahle, die auf mehrere passen, vorgestellt (z. B. Cajus als Mensch, Mann, alt, groß, hager, kahl u. s. w.); wird er hingegen angeschaut, so wird er so vorgestellt, wie alle diese Merkmahle auf eine einzige bestimmte Art nur an ihm vorkommen *).

Anmerkung 2.

Was componirt ist, läßt sich auch wieder decomponiren, wenigstens kann es nicht an sich indecomponibel seyn. Man kann also auch die im Begriffe zur Einheit verbundene Mannigfaltigkeit wieder als Mannigfaltigkeit darstellen. Dieß geschieht durch Entwickelung des Begriffs, d. h. durch Zergliederung desselben in seine Merkmahle. Diese Operation kann man ebenfalls ein Denken nennen; sie ist aber nur ein secundäres oder abgeleitetes (gleichsam ein umgekehrtes) Denken, und setzt ein primäres oder ursprüngliches, wodurch der Begriff selbst erzeugt wird, voraus. Beyde Arten des Denkens stehen also im Verhältnisse der Analyse und Synthese; sie können daher auch das analytische und synthetische

*) Wenn die Logiker von Einzelbegriffen (notionibus individualibus) reden, so ist dieß eigentlich ein abgekürzter aber unbequemer Ausdruck. Das was in der Vorstellung eines Dinges Begriff ist, ist immer etwas Gemeinsames, auf mehrere Dinge Beziehbares. Indem es aber auf Ein Ding bezogen wird, so wird es gleichsam vereinzelt oder individualisirt. Man sollte also sagen, ein auf einen einzelnen Gegenstand bezogener (ein individualisirter) Begriff.

Denken genannt werden. Dieses geht jenem nothwendig voraus; denn wo nichts verbunden ist, kann man nichts auflösen. Das synthetische ist producirend, das analytische exponirend; jenes erweitert, dieses erläutert die Erkenntniß. Jenes ist das eigentliche transcendentale Denken; dieses ist eine bloß logische Operation. Denn beym logischen Gebrauche des Verstandes werden die Begriffe oder Gedanken als schon vorhanden voraus gesetzt und nur nach ihrer Beziehung auf einander in Ansehung der Einstimmung und des Widerstreits gefragt, nicht aber nach ihrem Ursprunge, welchen die über die Logik hinausgehende Metaphysik nach den Grundsätzen der Fundamentalphilosophie zu untersuchen hat. Jeder Begriff ist daher in transcendentaler oder metaphysischer Hinsicht zusammen gesetzt, ob es gleich in logischer Hinsicht auch einfache, d. h. für unser beschränktes Vermögen nicht weiter auflösbare Begriffe geben kann *).

*) Die einfachen Begriffe (notiones simplices) der Logiker sind nicht absolut, sondern nur relativ einfach. Wenn man nähmlich einen Begriff zergliedert, so vereinfacht man ihn gleichsam. Diese Vereinfachung muß nun freylich irgendwo aufhören, weil der analysirende Verstand ein beschränktes Vermögen ist. So wenig aber ein Theil eines Körpers an und für sich selbst einfach ist, ob er gleich so unendlich klein seyn mag, daß unsere beschränkte Sehkraft oder Trennungskraft keine Theile mehr an ihm unterscheiden und von einander absondern kann: so wenig ist auch ein Begriff an sich einfach, obwohl dessen Inhalt so unendlich klein seyn mag, daß unser beschränkter Verstand ihn nicht weiter zergliedern kann. Er

Anmerkung 3.

Der Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken aber heißt mittelbar vorstellen und die mittelbare Vorstellung heißt Begriff (Anm. 1.). Der Verstand ist also das Vermögen der Begriffe, wie der Sinn das Vermögen der Anschauungen (in der dritten Bedeutung des Worts, wo es auch die Empfindungen unter sich befaßt — §. 77. Anm. 1.) ist. Da nun der Begriff durch Verbindung eines in und durch anderweite Vorstellungen gegebenen Mannigfaltigen entsteht, so kann man auch sagen, der Verstand sey das Vermögen durch Verknüpfung gegebener Vorstellungen zu Begriffen zu gelangen. Folglich kann und muß auch in Ansehung der Begriffe Materie und Form unterschieden werden. Die letzte ist bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze des Denkens, mithin die ursprüngliche Handlungsweise des Verstandes selbst. Die erste besteht in den zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen. Weil man nun eine Sache nur insoferne gehörig verstehen lernen kann, als man sich einen richtigen Begriff von ihr macht, so heißt eben darum das Vermögen der Begriffe im Deutschen Verstand; im Lateinischen aber hat es seinen Nahmen von dem Acte, wodurch Begriffe entstehen, d. i. von der Verknüpfung verschiedener Merkmahle, erhalten. (Intellectus kommt nähmlich her von intelligere welches so viel ist als inter legere, quoniam fit electio in-

---

heißt also nur in dieser Beziehung (mithin logisch) einfach.

ter varias notas, oder quoniam plures inter se diversae notae colliguntur.)

Anmerkung 4.

Etwas erkennen heißt einen gegebenen Gegenſtand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen. Zur Erkenntniß als der bestimmten Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände gehört demnach zweyerley, 1) daß der Gegenstand gegeben, d. h. wahrgenommen, und 2) daß er bestimmt, d. h. in gewisse Gränzen eingeschlossen und so von andern Gegenständen unterschieden werden könne. Der Gegenstand wird gegeben (datur) vermittelst der Anschauung oder Empfindung, denn diese belehrt mich, daß etwas sey, wodurch ich afficirt werde; er wird bestimmt (determinatur) vermittelst des Begriffs, denn dieser enthält Merkmahle, wodurch ich den Gegenstand von andern aussondern und ihn so als einen bestimmten Gegenstand anerkennen kann. Hieraus erhellet, daß Sinn und Verstand gemeinschaftlichen Antheil an der Erkenntniß haben, und das Erkenntnißvermögen zunächst aus diesen beyden Hauptzweigen besteht. Es kann aber bey der Erkenntniß entweder die Anschauung (im weitesten Sinne genommen) dem Begriffe vorhergehen — wenn nähmlich das Subjective durch das Objective bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit des Gemüths und folglich auch dessen Erkenntniß thoretisch; oder es kann der Begriff der Anschauung vorhergehen — wenn nähmlich das Objective durch das Subjective bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit und also auch die Erkenntniß des Ge-

müths practisch (§. 75. Anmerkung 3.) *). Wo keiner von beyden Fällen statt findet, da findet auch keine Erkenntniß im eigentlichen Sinne statt. Wenn nun gleichwohl behauptet wird, daß etwas sey oder seyn werde, in Beziehung worauf gar keine Anschauung möglich ist, so ist der Gegenstand nichts Erscheinendes (φαινομενον, sensibile) sondern bloß etwas Denkbares (νοουμενον, intelligibile). Die Behauptung kann aber eben darum nicht auf einem objectiven, sondern nur auf einem subjectiven Grunde beruhen. Denn da von dem Gegenstande keine Anschauung möglich ist, so kann ich auch in Beziehung auf ihn nicht wissen — er kann nicht als Object meinem Bewußtseyn gegeben werden — sondern bloß glauben — ich kann nur um eines anderweiten im Subjecte allein liegenden Grundes willen von dem, was ich behaupte, überzeugt seyn. Also ist von solchen bloß denkbaren Dingen keine Erkenntniß, obwohl Überzeugung möglich. Werden dann die darauf sich beziehenden Überzeugungen dennoch Erkenntnisse genannt, so wird das Wort Erkenntniß im uneigentlichen oder weitern Sinne genommen, indem der gemeine Sprachgebrauch

*) Wenn ich handle (im engern Sinne) um einen Zweck zu realisiren, so geht der Begriff von dem Zwecke der Handlung vorher, der Zweck mag nun dunkel oder klar gedacht werden. Ist die Handlung geschehen und der Zweck dadurch realisirt, so nehme ich das Product der Handlung wahr. Die Anschauung folgt also im Practischen immer auf den Begriff; im Theoretischen aber ist's umgekehrt.

ſich nicht an die philoſophiſche Beſtimmtheit der Begriffe bindet.

Anmerkung 5.

Die Sinnlichkeit oder das ſinnliche Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen kann auch das niedere, und der Verſtand oder das intellectuelle Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen das höhere genannt werden, da die Intelligenz beym Denken auf einer höheren Stufe der Thätigkeit ſteht, als beym Anſchauen und Empfinden, indem ſie ſich hier mehr leidend, dort mehr thätig beweiſt. Gleichwohl kann man nicht ſagen, daß die Sinnlichkeit bloß leidend, der Verſtand bloß thätig ſich verhalte, mithin jene bloße Receptivität, dieſer lautere Effectivität ſey. Denn wenn ich auch durch ein Afficirtwerden zu Vorſtellungen gelange, ſo iſt doch die Vorſtellung ſelbſt mein Product oder Product meiner Sinnlichkeit, nicht das Product deſſen, wodurch ich afficirt werde. Wenn ich dagegen durch Verbindung des Mannigfaltigen gegebener Vorſtellungen zu Begriffen gelange, ſo verhält ſich der Verſtand, wiefern ihm dieſe Vorſtellungen gegeben ſind, negativ thätig oder leidend. — Auch kann man nicht ſagen, daß die Sinnlichkeit den Verſtand verwirre oder gar betrüge. Denn dieß würde ſo viel heißen, als, die Sinnlichkeit bringe die Erkenntniß in Unordnung und verfälſche ſie. Allein die Sinnlichkeit liefert in ihren Anſchauungen und Empfindungen den geſammten Grundſtoff der Erkenntniß, welchen der Verſtand verarbeiten, d. h. durch Bildung der Begriffe zur wirklichen Erkenntniß erheben ſoll. Wenn alſo in der Erkenntniß Unordnung und Irrthum herrſcht, ſo iſt es die Schuld des Verſtandes und nicht

der Sinnlichkeit. Überdieß ſetzt Irrthum Urtheil voraus. Denn irren heißt falſch urtheilen. Das Urtheilen aber iſt eine Function des Verſtandes, nicht der Sinnlichkeit. — Wo kein Verſtand iſt, da iſt auch keine Erkenntniß, weil die Begriffe fehlen. Wenn alſo die Thiere keinen Verſtand haben, ſo haben ſie auch keine Erkenntniß. Indeſſen finden ſich doch auch bey Thieren, beſonders bey manchen Arten derſelben, Spuren, daß ſie etwas erkennen. Alſo muß ihnen auch Verſtand, wiewohl im minderen Grade als dem Menſchen, beygelegt werden. Das, wodurch ſich der Menſch über das Thier erhebt, iſt nicht der Verſtand — denn man kann in manchen Fällen ſogar ſagen, ein Thier ſey verſtändiger als dieſer oder jener Menſch — ſondern die Vernunft, von der erſt weiter unten die Rede ſeyn wird. Dieſe mangelt dem Thiere durchaus, wie ſchon aus ſeiner abſoluten Sprachunfähigkeit erhellet, die ſich ſelbſt dann zeigt, wenn der Menſch dem Thiere gewiſſe artikulirte Töne beybringt. Daher kann dem Thiere auch nicht einmahl ein Analogon rationis beygelegt werden, ſondern nur, wenn man dieſen Ausdruck beybehalten will, ein Analogon intellectus, d. h. ein niederer Grad des Verſtandes da jedes Vermögen in Rückſicht ſeiner Intenſion verſchiedene Grade zuläßt, und der Verſtand, als empiriſches Vermögen, ſelbſt bey Menſchen in verſchiedenem Grade vorkommt, obgleich der tranſcendentale Verſtand, d. h. der Verſtand in ſeiner urſprünglichen Beſtimmtheit bey allen als gleich vorausgeſetzt werden muß (§. 74. Anm. 2.). — Ob übrigens ein intuitiver Verſtand oder ein intellectuelles Anſchauungsvermögen ſtatt finden könne, iſt eine

Frage, die keinen recht vernünftigen Sinn zu haben scheint, und der Streit über die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung scheint ebenfalls nichts weiter als ein leerer Wortstreit zu seyn. Sinnlichkeit und Verstand sind ja nicht in uns selbst so getrennte Vermögen, als sie die philosophische Theorie absondert, um sie genauer im Einzelnen betrachten zu können. Wir zerstückeln alles durch unsere Abstractionen und Reflexionen, und betrachten es nach und nach und theilweise, was an und für sich ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Daher entstehen eine Menge von schiefen Ansichten und einseitigen Behauptungen. Wenn nun Sinnlichkeit und Verstand ein und dasselbe Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen im Ganzen constituiren, so ist unser Verstand selbst intuitiv und unser Anschauungsvermögen intellectuell. Intellectuelle Anschauung muß daher überall statt finden, wo wirkliche Erkenntniß statt finden soll, d. h. Anschauung und Begriff müssen immer innig verbunden seyn, und ein Ganzes der Vorstellung ausmachen. Soll aber ein intuitiver Verstand ein solcher seyn, welcher von der Sinnlichkeit gleichsam losgerissen dennoch sinnlich thätig wäre, und ein intellectuelles Anschauungsvermögen ein solches, welches vom Verstande abgetrennet dennoch Verstandesthätigkeit äußerte, so gestehe ich, daß ich mir von einer solchen Thätigkeit schlechterdings keinen Begriff machen kann, und die intellectuelle Anschauung in diesem Sinne für nichts weiter als ein hölzernes Eisen halte. Soll daher die intellectuelle Anschauung, welche die Wissenschaftslehre dem Philosophiren zum Grunde legt, irgend etwas mögliches und wirkliches seyn, so ist sie nichts anders, als

diejenige Thätigkeit, durch welche ich mich vermittelst des innern Sinnes selbst anschaue, und das, was ich in mir selbst wahrnehme, in Begriffe fasse, um mich selbst erkennen zu lernen. Sie ist also mit einem Worte das Philosophiren selbst, wie es oben charakterisirt worden ist §. 30 und 31.

§. 80.

Die Function der practischen Intellectualität (des Willens) ist das Wollen oder das mittelbare Streben nach einem Gegenstande, welches darin besteht, daß das Gemüth nach einem Zweckbegriffe, mithin nach einer das Mittel zur Realisirung des vorgestellten Zwecks bestimmenden Regel thätig ist. Die Bestrebungen des Willens sind also intellectuelle Bestrebungen und heißen Wollungen (volitiones, θελησεις). Mithin kann der Wille auch ein intellectuelles Bestrebungsvermögen genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden Bestimmungen des Gemüths, vermöge welcher es auf gewisse Weise wirksam ist, heißen Gesinnungen und machen die practische Denkungsart aus. Da nun der Trieb immer auf dieselbe in einer wenigstens negativen Beziehung steht, so hat die practische Sensualität und Intellectualität an unserer Denkungsart gemeinschaftlichen Antheil.

Anmerkung 1.

Das Wollen und das ihm entsprechende Nichtwollen ist von dem bloßen Begehren und Verabscheuen wesentlich verschieden. Der Trieb nähmlich, als solcher, (d. h. wiefern er lediglich auf das Angenehme und Unangenehme gerichtet ist, und jenes begehrt, dieses verabscheuet §. 78. Anmerk. 1 und 2.), wirkt blind. Denn das Subject ist sich dabey keines Zweckes und keiner auf diesen Zweck sich beziehenden Regel seiner Thätigkeit bewußt. Das Begehren und Verabscheuen ist ein bloßes Angezogen und Abgestoßen werden (ὁρμη και αφορμη). Wir können uns aber auch bey unserer practischen Thätigkeit beliebige Zwecke setzen, d. h. Begriffe von möglichen Objecten unserer Thätigkeit bilden und aus diesen Objecten irgend eines als Ziel unsers Handelns bestimmen. Wir müssen dann nachdenken über die Mittel zum Zwecke, d. h. über die Bedingungen, unter welchen und durch welche jenes Ziel erreicht werden kann. In diesem Falle sind wir thätig nach einer Regel, d. h. nach einer vorher bestimmten Handlungsweise zur Realisirung des Zwecks durch gewisse Mittel. Da also bey dieser Thätigkeit ein Wählen möglich ist, so heißt das Streben alsdann ein Wollen. Der Wille überhaupt (oder im weitern Sinne) ist folglich ein nach Begriffen und Regeln thätiges, mithin ein intellectuelles Bestrebungsvermögen.

Anmerkung 2.

Da die Objecte, auf welche der Wille gerichtet seyn kann, von doppelter Art sind, so erscheint auch der Wille in einer zweyfachen Qualität. Erstlich können es solche Objecte seyn, die als Mittel des Ange-

nehmen betrachtet werden, ob sie gleich vielleicht an und für sich selbst nicht angenehm, vielleicht gar unangenehm sind (z. B. eine bittere Arzney) oder die als Mittel des Unangenehmen betrachter werden, ob sie gleich an und für sich selbst nicht unangenehm, vielleicht gar angenehm sind (z. B. ein süßes Gift). Solche Objecte heißen nützlich und schädlich, oder auch gut und böse. Aber sie sind nur relativ (d. h. in Beziehung auf den Trieb, dem sie in ihren Folgen angemessen oder entgegen sind) gut und böse. Der Wille erscheint alsdann als ein durch Reflexion geleiteter Trieb, weil er wie der Trieb auf das Angenehme und Unangenehme, obwohl nur mittelbar, nähmlich durch das Nützliche und Schädliche, gerichtet ist, da hingegen der Trieb, wiefern er unmittelbar auf das Angenehme und Unangenehme geht, ein blinder Trieb ist *). Indessen muß

*) Man nennt den Trieb in dieser Rücksicht auch thierischen Trieb (instinctus brutus) oder Instinct schlechthin (instinctus κατ' εξοχην). Da aber den Thieren, besonders den vollkommenern, wie oben (§. 79. Anm. 5) bemerkt wurde, unstreitig ein gewisser Grad des Verstandes zukommt, so wirkt auch bey ihnen der Trieb nicht immer blind, sondern er muß zuweilen durch eine Art von Reflexion geleitet werden, weil sonst viele ihrer Thätigkeiten durchaus unbegreiflich seyn würden. So wie man daher den Thieren ein Analogon intellectus beylegen muß, so muß ihnen auch ein Analogon voluntatis zugeschrieben werden, und dieses Analogon voluntatis ist nichts anders als das sogenannte Arbitrium brutum, wie sich gleich zeigen wird. Der Trieb als Trieb (instinct) wirkt beym Menschen eben so blind als beym Thiere.

der Wille auch noch andere Objecte seines Strebens haben. Denn wir sind uns bewußt, daß, obgleich etwas angenehm oder nützlich ist, wir dennoch oft an der Handlung selbst, wodurch wir Genuß oder Vortheil bewirken könnten, ein Mißfallen haben und sie daher nicht wollen, an andern Handlungen hingegen ohne Rücksicht auf Genuß und Vortheil ein Wohlgefallen haben und sie daher wollen, und zwar so wollen, daß wir dieses Wollen sogar jedem Andern anmuthen oder von ihm fordern. Es muß also etwas geben, was absolut (d. h. an und für sich selbst) gut und böse ist, was wir eben darum schlechthin billigen und mißbilligen, von dem wir daher auch behaupten, daß es jeder thun und lassen soll. Der Wille erscheint demnach hier als ein vom Triebe unabhängiges Vermögen, als ein practisches Vermögen, das sich nach anderweiten Zwecken und Regeln richtet, als der durch Reflexion geleitete Trieb. Welches diese Zwecke und Regeln seyn und woher sie entspringen mögen, lassen wir jetzt noch dahin gestellt seyn, und bemerken bloß, daß der Wille, wiefern er in seiner Thätigkeit als der durch Reflexion geleitete Trieb erscheint, Willkühr, wiefern er aber als ein vom Triebe unabhängiges Ver-

---

Die Cultur vermindert auch bey beyden die Energie des Instinctes, nur dort im höheren Grade, weil dort die Cultur einen höheren Grad erreicht. Die menschlichen Triebe aber, die man zuweilen den thierischen entgegensetzt, sind entweder veredelte Triebe, oder Neigungen, die sich im Menschen aus dem Triebe nach und nach entwickelt haben.

mögen erscheint, Wille im strengern oder engern Sinne heißt *). Denn dort findet eine wirkliche

*) Die Ausdrücke Willkühr und Wille werden oft als gleichgeltend gebraucht; allein ob sie gleich verwandt sind, so findet doch ein bedeutender Unterschied statt. Willkühr kommt her von wollen und kühren, welches letzte bekanntlich so viel als wählen bedeutet. Es zeigt also einen Willen an, dem die Wahl nicht bestimmt ist, sondern der ganz beliebig wählen kann. Der schlechtweg sogenannte Wille hingegen ist ein Wille, dem die Wahl bestimmt ist, der nur Eins, was er soll, wählen darf, der also eigentlich nicht wählt, sondern nur will Daher muß man nothwendig Wille im weitern und engern Sinne unterscheiden. Wille im weitern Sinne kann man auch den Thieren beylegen; denn Willkühr kommt den Thier[illegible]n soferne sie wählen können, obgleich die Willku[illegible] ihnen natürlich beschränkter ist, als bey den [illegible]schen; daher man thierische Willkühr (ar[illegible]ium brutum) und menschliche Willkühr (arbitrium humanum) unterscheidet, welche aber nur dem Grade nach verschieden sind, und womit man den theologischen Unterschied zwischen arbitrium servum und arbitrium liberum nicht verwechseln darf. Wille im engern Sinne bezieht sich nur auf das Moralische und kommt den Thieren nicht zu, weil das Moralische nur durch Vernunft bestimmbar ist. Wenn es daher moralische Freyheit gibt, so gibt es nur eine Freyheit des Willens, nicht der Willkühr. Denn die Willkühr steht nur in mittelbarer Beziehung auf das Moralische, nähmlich soferne der Wille die Willkühr in der Wahl bestimmt. Denn da der Willkühr die Wahl nicht bestimmt ist, so kann der Trieb oder der Wille diese Wahl bestimmen.

Wahl statt; indem es mancherley Dinge geben kann, die entweder gleich nützlich sind oder wovon Eines nützlicher (relativ besser) ist, als das Andere, wo also das Eine vor dem Andern ausgewählt werden kann. Hier soll eigentlich keine Wahl statt finden; denn es ist in jedem bestimmten Falle immer nur Eines gut, weil es schlechthin (absolut, mithin ohne Comparativ) gut ist, welches daher auch nur gewollt werden soll. Der Wille hat also hier bloß einem höheren Gesetze zu gehorchen. Gehorcht er demselben nicht (will das handelnde Subject nicht, was es soll), so ist dieß ein Beweis, daß der Wille nicht positiv sondern negativ thätig gewesen ist, d. h. daß das handelnde Subject das Gute unterlassen hat, weil es sich vom Triebe beherrschen ließ, daß es also eine Wahl anstellte zwischen dem relativ Guten und dem absolut Guten, die es gar nicht anstellen sollte, daß es mithin willkührlich handelte, statt gesetzlich zu handeln.

Anmerkung 3.

Alles, was relativ gut ist, gehört zur Glückseligkeit, alles, was absolut gut ist, zur Sittlichkeit. Glückseligkeit ist nähmlich Wohlseyn, Sittlichkeit Gutseyn oder Wohlverhalten, beydes in seiner Vollendung als Qualität eines handelnden Subjectes gedacht. Glückseligkeit findet also statt, wenn der Trieb in der möglichsten Extension, Intension und Protension befriedigt wird, mithin wenn das meiste, lebhafteste und dauerhafteste Vergnügen genossen wird. Man kann daher mit Recht sagen, alle einzelnen Triebe oder Neigungen des Menschen vereinigen sich im Triebe nach Glückseligkeit, obgleich das, was von Jedem zu seiner Glückseligkeit gerechnet wird, von

den empiriſchen Beſtimmungen des Subjectes (von ſeiner Lage und den beſondern Modificationen ſeiner einzelnen Triebe und Neigungen) welche in's Unendliche mannigfaltig ſind, abhängt. Daher iſt das Wort Glückſeligkeit bloß ein allgemeiner Titel, worunter von verſchiedenen Subjecten und ſelbſt von einem und demſelben Subjecte zu verſchiedenen Zeiten die verſchiedenſten und oft einander gerade entgegen geſetzten Dinge zuſammen gefaßt werden. Folglich läßt ſich auch in Beziehung auf Glückſeligkeit als höchſtes Ziel der Thätigkeit gedacht keine allgemeingültige Regel des Handelns aufſtellen. Die Sittlichkeit hingegen muß durch eine ſolche Regel beſtimmbar ſeyn, da ſie auf etwas gerichtet iſt, was abſolut, mithin für alle handelnde Subjecte nothwendiger Weiſe gut iſt. Dieſe Regel aber kann nicht im Willen ſelbſt liegen, weil ſie eben dieſer befolgen ſoll, ſondern ſie muß ihm durch eine höhere Auctorität gegeben werden, welches die der Vernunft iſt, wie ſich aus dem Folgenden ergeben wird.

Anmerkung 4.

Da der Trieb durch ſenſuelle Vorſtellungen (der Luſt und Unluſt, wieferne dieſelbe empfunden wird) der Wille hingegen durch intellectuelle Vorſtellungen (gewiſſer Verbindlichkeiten, wieferne ſie als Regeln gedacht werden) beſtimmbar iſt, ſo kann jener das niedere, dieſer das höhere Beſtrebungs- und Handlungsvermögen (ſonſt Begehrungsvermögen) genannt werden (§. 79. Anm. 5.). Wenn jenes wirkſam iſt, verhält ſich das Subject mehr leidend, wenn dieſes, mehr thätig; in keinem von beyden Fällen aber bloß leidend oder bloß thätig, indem bey der menſchlichen Thätigkeit, die ſtets eine

endliche und beschränkte ist, Passivität und Activität immer mit einander verbunden ist. Nur eine unendliche und unbeschränkte Thätigkeit würde als reine Activität gedacht werden müssen, ungeachtet wir uns von einer solchen Thätigkeit keinen bestimmten Begriff machen können.

§. 81.

Wenn wir endlich noch einmahl auf unsere gesammte Thätigkeit reflectiren, so finden wir in uns noch ein Vermögen, welches sich das Absolute selbst zum Ziele seiner Wirksamkeit setzt und insoferne nach dem Unendlichen strebt. Dieses Vermögen heißt die Vernunft und ist eine Quelle eigenthümlicher Vorstellungen und Grundsätze, welche vorzugsweise Ideen und Principien heißen. Wieferne sich diese Ideen und Principien auf das Theoretische beziehen, heißt die Vernunft selbst theoretisch; wieferne sich aber jene auf das Practische beziehen, heißt sie practisch.

Anmerkung 1.

Der Ausdruck Vernunft zeigt unstreitig das Erhabenste, Vortrefflichste in der menschlichen Natur an, dasjenige, worauf die ganze Würde des Menschen beruht, wodurch er sich wesentlich (specie, nicht bloß gradu) vom Thiere unterscheidet, was ihn über die sinnliche Ordnung der Dinge hinaus in eine übersinnliche Reihe der Wesen versetzt. Durch Vernunft vermag nähmlich der Mensch sich selbst ein Höchstes und Letztes in Ansehung seiner gesammten Thätigkeit zu

setzen. Dieses Höchste und Letzte kann man schlechtweg das Absolute oder Unbedingte nennen; denn es ist das in und durch sich selbst Bestimmte und Vollendete, was von keiner anderweiten Bedingung abhängig ist. Die Vorstellungen und Grundsätze, welche die Vernunft in Beziehung auf jenes Absolute bildet und aufstellt, heißen vorzugsweise Ideen und Principien; denn in einer weitern Bedeutung heißen auch alle und jede Vorstellungen und Grundsätze Ideen und Principien. Was durch Ideen vorgestellt wird, heißt auch idealisch und das Idealische ist immer ein Product der Vernunft, das der Verstand durch seine Begriffe nicht fassen kann. Das Idealische kann daher nur (gleichsam durch höhere Eingebung) vernommen aber nicht verstanden werden, und eben daher scheint das oberste Thätigkeitsprincip im Menschen (der in ihm wohnende höhere Dämon, der ihm die verborgenen Gründe der Dinge offenbart, in ihm redet und spricht u. s. w.) den Nahmen Vernunft (ratio, λογος) erhalten zu haben. Das Absolute aber, was die Vernunft sich zum Ziel ihrer Thätigkeit setzt, liegt für den Menschen als ein beschränktes Wesen in einer unabsehlichen Ferne, so daß er sich zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen kann. Daher liegt in der Vernunft eine stetige Tendenz zum Unendlichen; daher kann das Idealische nie in seiner ganzen Vollkommenheit realisirt werden; und daher ist der Mensch in Ansehung seiner gesammten, sowohl theoretischen als practischen, Thätigkeit einer stetigen Vervollkommnung fähig. Auf der Vernunft beruht also einzig und allein die sogenannte Perfectibilität der mensch-

lichen Natur und alles dessen, was dem Menschen gegeben oder von ihm erzeugt ist.

Anmerkung 2.

Die Wirksamkeit der Vernunft oder die Tendenz des menschlichen Geistes zum Absoluten äußert sich auf eine doppelte Art; einmahl in Beziehung auf das Vorstellen und Erkennen, wo die Vernunft sich als theoretisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt, d. h. Ideen und Principien aufstellt, nach welchen das Absolute in der Erkenntniß oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Vorstellungen gesucht wird; sodann in Beziehung auf das Streben und Handeln, wo die Vernunft sich als practisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt, d. h. Ideen und Principien aufstellt, nach welchen das Absolute im Handeln oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen gesucht wird. Dort erscheint die Vernunft in der Qualität eines über Sinn und Verstand erhabenen Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens; hier in der Qualität eines über Trieb und Wille erhabenen Bestrebungs- und Handlungsvermögens. Nennt man nun nach dem gewöhnlichern Sprachgebrauche das theoretische Gemüthsvermögen Erkenntnißvermögen und das practische — Begehrungsvermögen: so gibt es eigentlich ein dreyfaches Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, nähmlich

1) ein niederes (facultas cognoscendi et appetendi inferior) = Sinn und Trieb = Sensualität.

2) ein höheres (facultas cognoscendi et appe-

tendi superior) = Verstand und Wille= Intellectualität.

3) ein höchstes (facultas cognoscendi et appetendi suprema) = theoretische und practische Vernunft = Rationalität.

Man befaßt jedoch zuweilen das letzte mit unter dem Titel des höheren Erkenntniß- und Begehrungsvermögens. Daher werden denn auch oft die Ausdrücke Verstand und (theoretische) Vernunft als gleichgeltend gebraucht, und eben so oft die Ausdrücke Wille und (practische) Vernunft mit einander verwechselt (z. B. wenn Verstand und Wille dem Menschen ausschließend beygelegt werden, wenn die Logik von Einigen eine Verstandes- von Andern eine Vernunftwissenschaft genannt wird, wenn man sagt, der Wille gebe sich selbst ein Gesetz, oder das Gesetz sey der practischen Vernunft gegeben u. s. w.). Indessen kann dieser schwankende Sprachgebrauch keineswegs gebilligt werden: wenigstens ist er in der Wissenschaft, wo die möglichste Bestimmtheit der Begriffe und der ihnen entsprechenden Ausdrücke mit Recht gefordert wird, durchaus nicht zu dulden.

Anmerkung 3.

Da die Principien der theoretischen Vernunft sich bloß auf das Vorstellen und Erkennen beziehen, der Inbegriff alles dessen aber, was ist und in Ansehung seines Seyns und seiner Beschaffenheit als ein mögliches Object der Erkenntniß betrachtet wird, Natur (in materialer Bedeutung) heißt, so sind die Principien der theoretischen Vernunft als bloße Naturgesetze (leges physicae) anzusehen, nach welchen sich das Gemüth von selbst oder vermöge der Nothwendigkeit

seiner Natur (in formaler Bedeutung) richtet. Die Principien der practischen Vernunft hingegen beziehen sich auf das Streben und Handeln, mithin nicht auf das, was ist, sondern was seyn soll. Die practische Vernunft gebiethet also hier etwas (imperat) und zwar schlechthin oder unbedingt (absolute s. categorice) d. h. sie fordert ein gewisses Handeln als etwas, das an sich selbst, mithin ohne Rücksicht auf Genuß oder Gewinn, gut ist. Für an sich selbst gut aber kann die Vernunft, die auf durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen sowohl als den menschlichen Vorstellungen gerichtet ist, nur ein solches Handeln anerkennen, welches mit sich selbst in allen Fällen und Hinsichten einstimmt und daher auch von allen vernünftigen Subjecten gewollt oder gebilligt werden kann. Nun kann sich alles unser Handeln entweder auf die Glückseligkeit oder auf die Sittlichkeit beziehen. Im ersten Falle ist es nur relativ gut und kann nicht in allen Fällen und Hinsichten mit sich selbst übereinstimmen, weil das, was zur Glückseligkeit gerechnet wird, von lauter individuellen und momentanen Bestimmungen eines jeden Subjectes abhängt *). Also ist nur das Sittlichgute

*) Vergl. §. 80. Anm. 3. — Es ist kein relatives Gut in der Welt, das nicht durch zufällige Umstände ein großes Übel für den Menschen werden könnte. Selbst das physische Leben, welches als Bedingung des Besitzes und Genusses aller uns bekannten relativen Güter am höchsten und allgemeinsten geschätzt wird, kann für manchen zur unerträglichen Bürde werden. Daher kommt es, daß der Mensch, der bloß nach

absolut gut, und die Principien der practischen Vernunft sind als Sittengesetze (leges ethicae) anzusehen, nach welchen sich das Gemüth zwar nicht vermöge seiner Naturnothwendigkeit richtet, nach welchen es sich aber doch richten soll. Diesem Sollen entspricht nun das Wollen. Das Vermögen, an welches die practische Vernunft ihre Anforderungen richtet, ist also der Wille, so daß jene gleichsam die gesetzgebende und dieser die ausführende Gewalt in Ansehung unserer moralischen Wirksamkeit hat. Die Principien der practischen Vernunft können daher auch Willensgesetze (d. h. Gesetze für den Willen) heißen.

Anmerkung 4.

Gebührt der theoretischen oder der practischen Vernunft der Primat? — Eine wunderliche Frage! Gleichsam als wenn theoretische und practische Vernunft zwey verschiedene Behörden wären, die in Ansehung der Auctorität ihrer Gesetze wie zwey Magistraturen im Staate in einen Rangstreit gerathen könnten! Die Vernunft als solche ist in Ansehung ihrer Principien durchaus mit sich selbst einig, sie ist sich durchaus selbst gleich. Also kann von einem eigentlichen

---

relativen Gütern strebt, mithin die Glückseligkeit zum einzigen und höchsten Ziele seines Handelns macht, folglich sein Thun und Lassen keinem höheren von der Glückseligkeit unabhängigen Gesetze unterwerfen, und dadurch jenes Streben nicht beschränken will, gerade am unglückseligsten wird, und am Ende sogar den Geschmack am physischen Leben, als dem höchsten relativen Gute, verliert.

Primate der practiſchen Vernunft vor der theoretiſchen nicht die Rede ſeyn. Wenn man indeſſen den von Kant ſogenannten Primat ſo verſteht, daß die Vernunft, wieferne ſie Handlungsprincipien aufſtellt, eine höhere Function ausübe, als wieferne ſie Erkenntnißprincipien aufſtellt, daß daher Folgerungen, welche aus jenen gezogen werden, für den handelnden Menſchen mehr Gewicht haben, als Folgerungen, welche aus dieſen gezogen werden, für den bloß ſpeculirenden: ſo hat die Sache ihre gute Richtigkeit. Denn der Menſch iſt nicht zum Speculiren, ſondern zum Handeln beſtimmt; er ſoll in der Welt moraliſch wirkſam ſeyn und nach immer höherer Vollkommenheit ſtreben. Was alſo in nothwendiger Beziehung auf ſein Handeln ſteht oder als nothwendige Bedingung ſeiner ſittlichen Thätigkeit in ihrer Vollſtändigkeit angeſehen werden muß, deſſen Realität muß ihm eben ſo gewiß und noch gewiſſer ſeyn, als was er durch bloße Speculation erkannt zu haben glaubt.

§. 82.

Dadurch daß der Menſch ein vernünftiges und ſittliches Weſen iſt, wird er zugleich überzeugt, daß er ein freyes Weſen iſt. Zu dieſer Freyheit gehört 1) daß er ſein eigener Geſetzgeber in Anſehung ſeiner ſittlichen Thätigkeit iſt, und 2) daß er unabhängig von aller Naturnothwendigkeit ſich ſelbſt zur Beobachtung der von ſeiner Vernunft aufgeſtellten Geſetze beſtimmen kann. Durch dieſe innere Freyheit behauptet der Menſch eine

ihm eigenthümliche Würde, vermöge deren er als Person über alles, was bloßes Object der Freyheit ist und als solches Sache heißt, weit erhaben ist. Daher kommt ihm auch im Verhältnisse zu andern Menschen äußere Freyheit zu.

Anmerkung 1.

Das Bewußtseyn sittlicher Gesetze, welche die Vernunft dictirt, erhebt den Menschen über die Natur oder die Sinnenwelt, so daß er, ob er gleich als ein sinnliches Wesen als Product und Theil der Natur erscheint, mithin auch als solcher den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, dennoch als ein sittliches Wesen von jenen Gesetzen unabhängig, mithin frey ist. Der Mensch ist also

1) in sittlicher Hinsicht sein eigener Gesetzgeber. Denn die practische Vernunft stellt aus eigener Machtvollkommenheit Gesetze des Handelns auf, nach welchen der Mensch in seinem ganzen Verhalten sich richten soll. Diese Gesetze sind unabhängig von der Sanction des Gefühls der Lust und Unlust: denn sie bestimmen nicht, was relativ gut ist — dem Triebe Befriedigung verspricht, mithin von diesem oder jenem Subjecte begehrt wird — sondern was absolut gut ist — was allgemein gebilligt werden kann, mithin objectiv gültig in practischer Hinsicht ist. Daher legt die Kritik mit Recht dem Menschen Autonomie (besser Heautonomie) bey. Diese Autonomie ist aber nicht eine Autonomie des Willens, sondern der Ver-

nunft; denn diese gibt, jener empfängt die Gesetze; man müßte denn unter dem Worte Wille die practische Vernunft zugleich mit verstehen. — Der Mensch ist

2) in sittlicher Hinsicht frey. Denn indem die Vernunft etwas als schlechthin gut gebiethet, so fordert sie auch einen freyen Gehorsam, d. h. eine Vollbringung des Guten um sein selbst willen, oder, wie es die Kritik ausdrückt, aus reiner Achtung gegen das Gesetz. Einen solchen Gehorsam könnte aber die Vernunft nicht fordern, wenn nicht das handelnde Subject sich mit absoluter Spontaneität über die Herrschaft des Triebes zu erheben und ohne Rücksicht auf die Folgen gesetzmäßiger Handlungen für den Trieb zur Vollbringung derselben zu bestimmen vermöchte. Das Subject, welches unter dem Gesetze steht, muß sich also als frey in seinen Handlungen beurtheilen; es muß denken, ich soll auf diese Weise handeln, also muß ich es auch können. Nun ist freylich, da der Mensch als Natur- oder Sinnenwesen auch unter den Naturgesetzen der Sinnenwelt steht, die Vereinigung der Freyheit und Naturnothwendigkeit in einem und demselben Subjecte der Thätigkeit durchaus unbegreiflich; und da alle Handlungen des Menschen, wieferne sie wahrgenommen werden sollen, in der Sinnenwelt erscheinen müssen, so müssen sie auch nach den Gesetzen der Sinnenwelt erfolgen, und können nur als solche erkannt werden, die durch vorhergehende Veränderungen in der Sinnenwelt bedingt sind. Allein dessen ungeachtet liegt kein Widerspruch darin, ein Subject der Thätigkeit in der einen Hin-

sicht (als sinnliches Wesen) als nicht frey und in der andern (als sittliches Wesen) als frey zu denken. Die Freyheit ist also wenigstens möglich. Und da diese Freyheit die einzig mögliche Bedingung der Erfüllbarkeit der Anforderungen der Vernunft ist, so muß sie dem handelnden Subjecte auch wirklich beygelegt werden. Man kann dieß auch so ausdrücken: Die practische Vernunft, indem sie etwas absolut gebiethet, postulirt für dieses Geboth einen freyen Gehorsam; also postulirt sie auch die Freyheit selbst. Daher nennt die Kritik nicht mit Unrecht die Freyheit ein Postulat der practischen Vernunft. Die Freyheit aber wird zunächst dem Willen beygelegt (Freyheit des Willens oder freyer Wille), weil das Wollen dem Sollen entspricht, und der Entschluß, daß, was geschehen soll, wirklich geschehe, als vom Willen abhängig gedacht wird. Die Vernunftgesetze sind also, wieferne sie Willensgesetze sind, auch Freyheitsgesetze (§. 81 Anm. 3.).

Anmerkung 2.

Autonomie der Vernunft und Freyheit des Willens, welche nothwendig mit einander verknüpft sind und im Grunde Ein und eben dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, bedeuten, charakterisiren den Menschen als Person und distinguiren ihn wesentlich von jeder Sache. Person ist nähmlich ein Subject der Freyheit, Sache ein bloßes Object derselben. Ein Subject der Freyheit vermag sich den Zweck seines Seyns und Wirkens selbst zu setzen;

eine Person ist also ein Selbstzweck (αυτοτελης). Ein bloßes Object der Freyheit vermag sich den Zweck seines Seyns und Wirkens nicht selbst zu setzen, sondern dieser Zweck wird ihm gesetzt durch ein Subject der Freyheit, das sich desselben durch Unterwerfung unter seine Gesetze zur Realisirung seiner Zwecke bedient; eine Sache ist also ein Mittel zu einem fremden Zwecke (ἑτεροτελης). So wie also Autotelie aus der Autonomie nothwendig folgt, so folgt Heterotelie aus der Heteronomie. Hierauf nun beruht allein die Würde (dignitas) des Menschen, vermöge welcher er keinen Preis (pretium) hat, d. h. nicht im Verhältnisse zu andern Sachen als wäre er selbst eine Sache (gleichsam eine Waare zum Verkauf und Verbrauch) geschätzt werden kann. Er hat also keinen relativen, sondern einen absoluten Werth. Jener kommt den Sachen, dieser nur den Personen zu. Die Würde des Menschen aber ist theils eine ursprüngliche, die ihm zukommt als sittlichem Wesen überhaupt oder vermöge seiner Anlage zur Sittlichkeit, theils eine erworbene, die ihm zukommt als einem sittlichgut handelnden Wesen oder vermöge seines moralischen Verhaltens. Durch dieses Verhalten kann er aber auch, wenn es nicht moralisch gut sondern moralisch böse ist, seiner ursprünglichen Würde Abbruch thun, d. h. sich selbst erniedrigen oder entehren, insofern er sich der Herrschaft des Triebes unterwirft, mithin so handelt, als wenn er nicht autonomisch und frey wäre. Er folgt alsdann der Heteronomie seiner Neigungen und macht sich selbst zum Sclaven derselben. Diese moralische Sclaverey, wodurch er seine Freyheit

verloren zu haben scheint, muß dennoch als aus seiner Freyheit entsprungen betrachtet und ihm daher als seine eigene That zugerechnet werden. Denn da er ursprünglich frey ist, als vernünftiges und moralisches Wesen, so muß er es auch immerfort bleiben: seine Sclaverey muß also als eine freywillige, d. h. als eine solche beurtheilt werden, die er jeden Augenblick abwerfen könnte, wenn er nur wollte. Daß er nun gleichwohl als ein freyes Wesen ein Sclav seyn und bleiben will, daß er als ein vernünftiges Wesen doch nicht thut, was die Vernunft fordert, und daß er als ein sittliches Wesen dennoch unsittlich handelt; daß also der Mensch ungeachtet seiner ursprünglichen Anlagen zum Guten gleichwohl ein böser Mensch werden kann, ist völlig unbegreiflich, weil die Freyheit selbst unbegreiflich ist. Daß aber diese Unbegreiflichkeit niemanden auffällt, kommt lediglich daher, weil jeder an sich selbst das Factum, daß er böse gehandelt habe, wahrnimmt. Daher ist der Ursprung des Bösen unter den Menschen eben so unerforschlich als der Ursprung des Menschen überhaupt. — Übrigens heißt das Bewußtseyn der Vernunftgebothe, so wie sie sich in jedem gegebenen Handlungsfalle im Innern des Menschen ankündigen, das sittliche Bewußtseyn (conscientia moralis) oder mit Einem Worte das Gewissen (conscientia κατ' εξοχην), weil sich der Mensch, wenn die Vernunft etwas gebiethet, dessen am gewissesten bewußt ist. Daher heißen auch sowohl die Forderungen der Vernunft als die Urtheile derselben über das Verhältniß vergangener oder künftiger Handlungen zu ihren Forderungen

Ausſprüche des Gewiſſens, und das Gewiſſen ſelbſt wird auch der innere Richter genannt. Die Handlungen aber, zu welchen die Vernunft oder das Gewiſſen durch ihre Forderungen verbinden, heißen Pflichten, und die gewiſſenhafte Beobachtung derſelben macht den Charakter der Tugend aus. Tugend iſt alſo ſittliche Vollkommenheit als endliche Größe betrachtet; denn als unendliche Größe gedacht heißt ſie Heiligkeit.

Anmerkung 3.

Die innere Freyheit, die dem Menſchen als vernünftigem und ſittlichem Weſen zukommt, iſt zugleich der Garant ſeiner äußern Freyheit, d. h. ſeiner Unabhängigkeit von fremder Willkühr. (Der Zuſatz — inſofern er ſich nicht ſelbſt derſelben unter gewiſſen Bedingungen unterworfen hat — wäre überflüßig; denn eben dadurch, daß er ſelbſt ſich unterworfen und daß er es unter gewiſſen Bedingungen gethan hat, documentirte ſich die Unabhängigkeit von fremder Willkühr.) Die Perſönlichkeit nähmlich, die dem Menſchen an und für ſich ſelbſt zukommt, wenn ihm als Subjecte der Freyheit äußere Objecte derſelben gegeben ſind, muß ihm auch im Verhältniſſe zu andern Menſchen zukommen, d. h. der Menſch darf nicht von irgend einem andern Menſchen in Anſehung ſeiner äußern Wirkſamkeit ſo beſchränkt werden, daß dadurch ſeine Perſönlichkeit aufgehoben und er zur bloßen Sache gemacht würde. Er darf alſo äußerlich frey handeln unter der Bedingung, daß er nicht ſelbſt durch

seinen Freyheitsgebrauch die Persönlichkeit Anderer verletze. Dieses Dürfen ist also reciprok, und ist nichts anderes als das Rechtsverhältniß, in welchem die Menschen vermöge ihrer practisch-vernünftigen Natur gegen einander stehen. Denkt man sich nun eine öffentliche Anstalt, durch welche dieses Rechtsverhältniß so bestimmt und gesichert wäre, daß die Freyheit jedes Einzelnen mit der Freyheit aller Übrigen auf's Genaueste harmonirte, so entwirft man die Idee eines juridischen gemeinen Wesens, welches bekanntlich Staat oder bürgerliche Gesellschaft genannt wird.

Der apodictischen Elementarlehre
viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs.

§. 83.

Das Bewußtseyn sittlicher Gesetze eröffnet dem Menschen auch eine Aussicht in eine übersinnliche Welt. Denn die practische Vernunft stellt ihm eine moralische Ordnung der Dinge, vermöge welcher das Physische dem Moralischen gehörig untergeordnet, und deren Resultat die Seligkeit aller Sittlichguten ist, als höchstes und letztes Ziel aller seiner Thätigkeit, als den Endzweck der Vernunft selbst auf.

Anmerkung.

Dadurch, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist, gehört er einer ganz andern Ordnung der Dinge an, als diejenige ist, welche wir mit unsern Sinnen wahrnehmen. In dieser richtet sich alles nach nothwendigen Naturgesetzen und geht seinen Gang un-

bekümmert um die Zwecke der Sittlichkeit fort. Der Mensch aber soll durch sein Thun und Lassen eine solche Ordnung der Dinge realisiren, daß das Moralische herrsche und das Physische ihm unterworfen werde, daß also die gesammte Natur den Zwecken der Sittlichkeit dienstbar sey. Dieß würde demnach eine moralische und — weil sie nicht in die Sinne fällt, sondern eine Idee der Vernunft ist — übersinnliche Weltordnung seyn. Denkt man sich nun eine solche Ordnung der Dinge als wirklich oder realisirt, so würde das Resultat derselben eine durchgängige Übereinstimmung des Physischen mit dem Moralischen seyn; denn die Natur könnte als nur der Sittlichkeit dienstbar mit ihr in keinem Widerstreite weiter begriffen seyn. Der Zustand eines moralischen Subjectes aber, in welchem jene Harmonie des Physischen mit dem Moralischen statt fände, ließe sich am schicklichsten durch das Wort Seligkeit bezeichnen. Seligkeit ist nähmlich etwas ganz anders als Glückseligkeit. Glückseligkeit ist ein Zustand, der aus der durchgängigen Befriedigung der Triebe und Neigungen entspringt (§. 80. Anm. 3.). Daß diese befriedigt werden, hängt von zufälligen Umständen, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat — vom Glücke — ab, und je mehr man seine Triebe und Neigungen befriedigt, desto herrschender werden sie, desto mehr häuft sich die Summe der Bedürfnisse, und — weil die Mittel, sie zu befriedigen, und die Fähigkeit, zu genießen, nicht in gleichem Grade zu- sondern vielmehr abnehmen — desto unglückseliger wird der Mensch *). Daher thut das un-

*) Die Glückseligkeit, sobald sie in ihrer vollen Be-

bedingte Streben nach der Glückseligkeit nothwendig der Seligkeit Abbruch; denn man unterwirft dadurch das Moralische dem Physischen, weil es bloße Naturobjecte und Naturgesetze sind, durch und nach welchen Triebe und Neigungen befriedigt werden. Seligkeit hingegen ist der Zustand eines vernünftigen Wesens, wo das Sittliche in ihm herrschend und das Physische dem Sittlichen dienstbar ist. Seligkeit ist also eigentlich die wahre Ruhe der Seele, wo das handelnde Subject nicht von Begierden hin und her getrieben wird, sondern immer nur das will, was das Gesetz will, wenn auch der Trieb etwas Anderes begehrte, und mit demjenigen zufrieden ist, was ihm unter dieser Bedingung in Ansehung des physischen Wohlseyns zu Theil wird, es sey viel oder wenig *). Diese Seligkeit nun ist für

---

stimmtheit (extensiv, intensiv und protensiv) gedacht wird, ist eigentlich ein wahres Hirngespinnst, ein Phantom, das immer weiter von uns flieht, je mehr wir ihm nachjagen. Daher ist Resignation auf Glückseligkeit das beste Mittel, um sich wenigstens nicht unglückselig zu fühlen.

*) Viele Eudämonisten haben offenbar Glückseligkeit und Seligkeit verwechselt. Besonders war dieß der Fall bey Epikur. Seine Εὐθυμία war nichts anders als jene Seelenruhe, jener selige Zustand des Gemüths, wo es frey von stürmischen Begierden nur das Gute will und auch mit der kleinsten Summe des Wohlseyns zufrieden ist. Aber oft sprach er auch so, als wenn nur das Angenehme oder Nützliche gut wäre, und als wenn nur Befriedigung der Neigungen und Triebe diese Euthymie bewirken könnte. Die Ἀπαθεία der Stoiker aber war im Grunde dieselbe

jeden Menschen (und jedes endliche moralische Wesen überhaupt) das höchste Gut (bonum summum) und als Ziel des menschlichen Strebens und Handelns gedacht der letzte Zweck oder der Endzweck der practischen Vernunft (finis ultimus, το τελος κατ' εξοχην). Der Mensch soll nach der Seligkeit streben, Seligkeit in und außer sich durch sein Handeln zu verbreiten suchen *). In dieser Seligkeit besteht also auch die Bestimmung des Menschen; denn der Mensch ist zur Seligkeit ursprünglich bestimmt, weil er nach ihr als dem höchsten Gute streben soll. Da aber der Mensch die Seligkeit in diesem Leben oder dieser Welt nicht findet, so sucht er sie in einem andern Leben oder in einer andern Welt, indem er nur durch stetes Fortschreiten in der sittlichen Vervollkommnung selig werden kann. Er kann aber nur se-

---

Idee nur mit einigen unechten Bestimmungen aus ihrer überspannten Moral überladen.

*) Daß diese Formel mit der obigen: die Vernunft fordert die Realisirung einer moralischen Weltordnung, einerley sey, erhellet jetzt von selbst. Denn die Seligkeit ist das Resultat dieser Ordnung. Der Ausdruck Seligkeit zeigt also dasjenige in subjectiver Beziehung als Effect an, was der Ausdruck moralische Weltordnung in objectiver Beziehung als ein allgemeines Verhältniß des Moralischen und Physischen gegen einander, wodurch jener Effect begründet wird, anzeigt. Die moralische Weltordnung zu realisiren suchen kann folglich in Ansehung des Menschen nichts anders bedeuten, als Seligkeit in sich und andern Menschen zu bewirken suchen, oder kurz, nach Seligkeit streben.

lig werden, ohne es je zu seyn, d. h. er kann sich nur dem in unendlicher Ferne schwebenden Ziele annähern, ohne es je zu erreichen. Nur ein unendliches, ein allervollkommenstes Wesen — wenn wir uns ein solches als wirklich denken — nur Gott kann selig seyn. Der Allein-Heilige ist auch der Allein-Selige, ob wir uns gleich von seiner Seligkeit so wenig als von seiner Heiligkeit einen Begriff machen können *). Gott würde also zwar nicht selbst nach der Seligkeit streben, denn er wäre im ursprünglichsten Besitze derselben; aber er müßte doch gedacht

*) Da der Unendliche für jedes endliche Denkvermögen durchaus unbegreiflich ist, so ist es auch seine Heiligkeit und Seligkeit. Heiligkeit ist absolutvollkommene Sittlichkeit, Sittlichkeit aber ist ohne Freyheit nicht denkbar. Gott müßte also auch als frey gedacht werden. Da aber Gott gar nicht sündigen könnte, weil er frey von widerstrebenden Neigungen schon vermöge seiner Natur nur das Gute wollte (keinen pathologischen sondern einen reinen Willen hätte): so fiele bey ihm Freyheit und Naturnothwendigkeit, die wir nur im Gegensatze denken können, als identisch zusammen, welches schlechthin unbegreiflich ist. Bey dieser absoluten Identität des Moralischen und Physischen in Gott können wir uns aber auch von seiner Seligkeit keinen Begriff machen; denn bey unserem Begriffe von Seligkeit wird die Diversität von beyden voraus gesetzt, und bloß die Reluctanz des Einen gegen das Andere als aufgehoben gedacht. So ist es aber auch bey allen Eigenschaften Gottes. Wir können nur bestimmen, was sie nicht sind, nicht was sie sind, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann.

werden als Seligkeit außer sich verbreitend, weil dieß der Begriff eines moralischen Wesens mit sich bringt. Gott wäre demnach der Urquell der Seligkeit, das ursprüngliche höchste Gut (bonum summum originarium) und alle Seligkeit in der Welt wäre nur ein Ausfluß seiner Seligkeit, ein abgeleitetes höchstes Gut (bonum summum derivativum). Die Seligkeit müßte also auch als Endzweck der Schöpfung gedacht werden; denn das unendliche moralische Wesen, wenn es als Weltschöpfer vorgestellt wird, könnte nur darum die Welt mit allen endlichen moralischen Wesen in's Daseyn gerufen haben, um Seligkeit außer sich zu verbreiten oder den endlichen moralischen Wesen Seligkeit mitzutheilen.

§. 84.

Indem der Mensch auf die äußeren Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Realisirung des Endzwecks der Vernunft abhängt, reflectirt, so sieht er sich genöthigt, ein höchstes Wesen, als unbeschränkten Urheber und Regierer der Welt, und ein ewiges Leben, als Fortsetzung seiner gegenwärtigen beschränkten Existenz, anzunehmen, mithin beydes in practischer Hinsicht zu glauben, ob es gleich in theoretischer Hinsicht für ihn unerkennbar und unbegreiflich ist. Daher ist mit der Moralität die Religion, als Erhebung des Gemüths zum Uebersinnlichen, Unendlichen und Ewigen, nothwendig verknüpft,

und alles, was der ſittlich geſinnte Menſch thut, thut er mit Religion, d. h. mit Hinſicht auf ſeine höhere Beſtimmung im Reiche Gottes.

Anmerkung 1.

Der Menſch ſieht ſich in Beziehung auf die Realiſirung des höchſten Guts, als Endzwecks der Vernunft, in doppelter Hinſicht beſchränkt. Für's Erſte iſt die Natur in Anſehung ihrer Exiſtenz von ihm völlig unabhängig, und in Anſehung deſſen, was in der Natur geſchieht, vermag er durch ſeine endliche Kraft nur einen ſehr kleinen Theil der Natur nach den Zwecken ſeiner Vernunft zu beſtimmen. Für's Zweyte gewinnt die Natur dennoch zuletzt über ſeine endliche Kraft die Oberhand, ſo daß ſie ihn aus der Reihe ihrer organiſchen und lebenden Producte austilgt und dadurch ſeiner Wirkſamkeit in der Natur ein Ende macht. Dadurch ſieht ſich nun der Menſch in folgender Alternative befangen: Entweder die Idee einer moraliſchen Weltordnung als ein Hirngeſpinnſt völlig aufzugeben und auf die Realiſirung derſelben geradehin Verzicht zu leiſten, oder zu glauben, daß die äußern Bedingungen, unter welchen allein die Realiſirung ſeiner Idee denkbar iſt, ſtatt finden, ob er gleich von dieſen Bedingungen weiter keine Wiſſenſchaft oder Erkenntniß habe, da ſie in gar keiner Anſchauung oder Empfindung gegeben werden können. Jene Idee aufgeben und auf deren Realiſirung verzichten kann und darf er als vernünftiges und ſittliches Weſen nicht; denn die Vernunft fordert von ihm unnachlaßlich, daß er durchaus moraliſch handeln,

daß er also jene Idee seiner ganzen Wirksamkeit zum Grunde legen, mithin die Realisirung derselben durch seine Wirksamkeit sich zum Zwecke machen soll. Also muß er glauben, d. h. die Wirklichkeit der äußern Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Realisirung seiner Idee abhängt, annehmen, ohne sie erweisen zu können. Welches sind nun diese Bedingungen?

Anmerkung 2.

Der Mensch ist sich nach dem Vorhergehenden bewußt

1) daß die Natur in Ansehung ihrer Existenz von ihm völlig unabhängig sey, und daß er durch seine endliche Kraft nur einen kleinen Theil derselben beherrschen könne. Gäbe es aber ein moralisches Wesen von unendlicher Kraft, von dem die Natur und der Mensch selbst in Ansehung der Existenz abhinge, so würde dieses Wesen mit Allgewalt über die Natur herrschen und alles in der Natur nach moralischen Zwecken lenken und leiten, mithin auch den Handlungen der Menschen (und aller endlichen moralischen Weltwesen, wenn es dergleichen außer den Menschen gibt) denjenigen Effect verschaffen können, welchen sie an und für sich wegen der endlichen Kraft des Menschen nicht haben würden. Dieses Wesen würde also der Mensch als Weltschöpfer und Weltregierer, mithin auch als seinen Urheber und als den Lenker und Leiter seiner Schicksale betrachten müssen. Er würde es aber auch als das Urbild der sittlichen Vollkommenheit, mithin als ein heiliges Wesen, und, da dessen auf das Gute allein gerichteter Wille für ihn als Geschöpf desselben gesetzliche Kraft hätte, dieses heilige Wesen als höchsten Gesetzgeber verehren, mithin die For-

derungen ſeiner Vernunft als einen Ausdruck des Willens von jenem Weſen befolgen müſſen. Auf dieſe Art müßte ſich der Menſch als Mitglied oder Bürger eines großen moraliſchen Reiches, an deſſen Spitze ein höchſtes Weſen ſtünde, betrachten, und dieſes Weſen wäre die Gottheit oder Gott (gleichſam die perſonificirte Gutheit oder das abſolute Gut in Perſon). Das Daſeyn Gottes wäre alſo die erſte äußere Bedingung der Realiſirung einer moraliſchen Weltordnung. — Der Menſch weiß aber auch

2) daß ſeine ſinnliche Exiſtenz früher oder ſpäter ein Ende nehmen und dadurch ſeine Wirkſamkeit in der Natur aufhören werde. Wenn nun das Daſeyn oder die Dauer des Menſchen als moraliſchen Weſens nicht bloß auf dieſe ſinnliche Exiſtenz beſchränkt wäre, wenn es ein anderweites oder höheres Leben des Menſchen gäbe, welches ungeachtet der phyſiſchen Zerſtörung des Menſchen als organiſchen Naturproducts fortdauerte, in Rückſicht auf welches alſo der Menſch einer ſolchen Zerſtörbarkeit gar nicht unterworfen wäre: ſo könnte der Menſch in alle Ewigkeit hinaus ſeine moraliſche Wirkſamkeit immer mehr intenſiv und extenſiv vervollkommnen und ſo an der Realiſirung einer moraliſchen Weltordnung unaufhörlich an ſeinem Theile arbeiten. In dieſer Hinſicht könnte der Menſch ſich oder ſeiner Seele, da nach dem gemeinen Redegebrauche die Seele als das Hauptprincip der menſchlichen Thätigkeit betrachtet wird, Unſterblichkeit beylegen. Nächſt dem Daſeyn Gottes iſt alſo die Unſterblichkeit des Menſchen oder die ewige Fortdauer desſelben als eines moraliſch wirkſamen Weſens

(die endlose Fortsetzung des höheren Lebens, was der Mensch schon hier in moralischer Hinsicht lebt) die zweyte äußere Bedingung der Realisirung einer moralischen Weltordnung.

Anmerkung 3.

Daß nun ein Gott (mehrere Götter anzunehmen ist kein vernünftiger Grund da, weil Einer hinreicht, alles Mögliche auszurichten) existire und der Mensch unsterblich sey, läßt sich freylich durch keine Speculation erweisen. Wir finden zwar in der Natur eine große Zweckmäßigkeit und in dieser Zweckmäßigkeit mannigfaltige Spuren von großer Macht, Weisheit und Güte; aber diese Spuren sind sehr unvollständige Prämissen, um daraus das Daseyn eines unendlichen Wesens von der höchsten Macht u. s. w. und eines Schöpfers u. s. w. der Welt im Ganzen zu deduciren. Die Conclusion würde also weit mehr als die Prämissen enthalten und die speculative Vernunft gar nicht befriedigen. Denn da jenes Wesen weder unser Sinn irgendwo finden noch unser endlicher Verstand überhaupt fassen kann, so ist es in speculativer Hinsicht eine bloße Idee, deren Realität dahin gestellt bleiben müßte, wenn nicht ein anderweiter, über alle Speculation und deren Zweifel erhabener Überzeugungsgrund vorhanden wäre. Dieser Überzeugungsgrund ist die von der Vernunft in practischer Hinsicht geforderte Realisirung eines Zwecks, der nur unter Voraussetzung der Existenz eines höchsten Wesens erreichbar ist. Der Mensch handelt also mit dieser Voraussetzung, d. h. er glaubt practisch an ein höchstes Wesen. — Eben so finden wir zwar in uns selbst Anlagen, die einer in's Unendliche fortge-

henden Entwickelung und Ausbildung fähig ſind; aber daß dieſe Entwickelung und Ausbildung wirklich ſtatt finden werde, können wir ohne einen offenbaren Sprung im Schließen nicht folgern. Auch wiſſen wir gar nichts von einer anderweiten, als der gegenwärtigen ſinnlichen Exiſtenz, indem ſie weder mit unſeren Sinnen wahrgenommen noch als unendliche Exiſtenz von unſerem endlichen Verſtande überhaupt begriffen werden kann. Da alſo den Speculationen der Vernunft, ſobald ſie über dieſes Leben hinausgehen, ein feſter Grund und Boden fehlt, ſo iſt die Unſterblichkeit in ſpeculativer Hinſicht eine bloße Idee, deren Realität dahin geſtellt bleiben müßte, wenn es nicht einen anderweiten, über alle Speculationen und deren Skrupuloſitäten erhabenen, Überzeugungsgrund gäbe, der den Menſchen nöthigte, practiſch an ſeine Unſterblichkeit zu glauben, weil ihm ein Zweck gebothen iſt, der nur unter dieſer Bedingung für ihn realiſirbar iſt.

Anmerkung 4.

Die Überzeugung vom Daſeyn Gottes und von der Unſterblichkeit des Menſchen heißt ein practiſcher oder moraliſcher Glaube, weil ſie nicht ein bloßes theoretiſches Fürwahrhalten, ſondern ein Handeln mit der gewiſſen Zuverſicht iſt, daß dasjenige, was die Vernunft als einzig mögliche Bedingung der Realiſirung ihrer Forderung anzuerkennen genöthigt iſt, wirklich ſey, obgleich dieſe Wirklichkeit nicht eingeſehen und bewieſen werden kann. (Der Charakter des Wiſſens iſt Einſicht, evidentia, der des Glaubens — Zuverſicht, fiducia, wie die Methodenlehre ausführlicher zeigen wird.) Der practiſche oder moraliſche Glaube iſt alſo mit der

moraliſchen Praxis nothwendig verbunden. Er entſpringt von ſelbſt in dem Gemüthe desjenigen, bey dem Vernunft und Gewiſſen bis zur Ahnung ſeiner höheren Beſtimmung erwacht ſind. Daher eben iſt jener Glaube ſo allgemein unter den Menſchen verbreitet, daß wir Spuren davon ſelbſt bey ganz rohen Völkern finden, wenn ſie nur nicht noch auf der unterſten Stufe menſchlicher Rohheit ſtehen, wo der Menſch ſich bloß durch ſeine Geſtalt vom Thiere unterſcheidet; daher nimmt dieſen Glauben ſelbſt das kindliche Gemüth ſo leicht und ſo gern in ſich auf, ſobald es nur ſeine Vernunft brauchen und den Unterſchied zwiſchen gut und böſe kennen gelernt hat; daher kann dieſer Glaube nie unter den Menſchen ausgerottet werden, wenn ihn auch die ſophiſtiſchen Blendwerke einer falſchen Speculation oder böſer Neigungen hin und wieder wankend machen oder erſticken können; daher intereſſirt ſich beſonders ein moraliſch geſinntes Herz ſo lebhaft für dieſen Glauben; daher endlich halten die meiſten Menſchen mit einer ſolchen Feſtigkeit an dieſem Glauben, daß ſie denjenigen, welcher ihnen denſelben rauben will, als einen Böſewicht verabſcheuen, von ihrer Gemeinſchaft ausſtoßen und wohl gar durch gewaltſame Behandlung eines Beſſern zu belehren ſuchen. Aus dieſem Glauben haben ſich nach und nach alle Religionen entwickelt, welche unter den Menſchen angetroffen werden. Denn Religion überhaupt iſt ſelbſt nichts anders als Glaube in Geſinnung und Handlung — practiſche Verehrung eines höchſten Weſens als moraliſchen Geſetzgebers — Beziehung alles unſers Dichtens und Trachtens auf ein moraliſches Reich, deſſen Bürger der Menſch und deſſen Oberhaupt Gott iſt, auf ein Reich Gottes oder

ein Himmelreich. Alle Religionen sind nur verschiedene Ansichten und Darstellungsarten, Ausschmückungen oder Verunstaltungen jenes Glaubens und die beste unter allen Religionen ist eben diejenige, welche diesen Glauben am reinsten in sich enthält, welche die Idee eines Himmelreichs am bestimmtesten aufgefaßt und dadurch ein Princip fortschreitender Veredlung in sich aufgenommen hat. Eine Kirche aber ist ein bloßes Symbol dieser Idee, eine durch Zusammentretung mehrerer Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen versinnlichte Darstellung des Reiches Gottes auf der Erde. — Da nun die Ausdrücke: Moralische Weltordnung, und: Seligkeit, ein und eben dasselbe höchste Gut, nur in verschiedener (objectiver und subjectiver) Beziehung andeuten, so kann man auch sagen: Gott und Unsterblichkeit sind unumgänglich nothwendige Bedingungen unserer Seligkeit. Mithin läßt sich das Wesen des moralischen oder practischen Glaubens auch in folgenden wenigen Worten ausdrücken: Ich glaube an Gott und Unsterblichkeit, weil ich nach der Seligkeit, als dem höchsten Gute, streben soll und ich nur unter der Bedingung selig werden kann, daß ein höchstes Wesen und ein ewiges Leben ist.

Anmerkung 5.

In der Kantischen Philosophie wird bekanntlich der Begriff des höchsten Gutes dahin bestimmt, daß es aus zwey Elementen, der Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammen gesetzt sey, und in der harmonischen Verbindung beyder, mithin in einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit bestehe. Sodann wird aus dem ersten Ele-

mente der Glaube an die Unsterblichkeit und aus dem zweyten der Glaube an die Gottheit, beyde als Postulate der practischen Vernunft, abgeleitet *). Allein mit dieser Theorie sind mancherley Schwierigkeiten verknüpft, welche sie verwerflich machen, nähmlich

1) Das höchste Gut soll Endzweck der Vernunft, also die Realisirung desselben von der Vernunft gebothen seyn. Nun gesteht die Kritik selbst, Glückseligkeit an sich könne nicht Object eines Gebothes der practischen Vernunft seyn, weil das menschliche Herz (die Triebe und Neigungen) von selbst darnach strebe. Wie kann denn nun doch Glückseligkeit ein Element des höchsten Gutes und als solches von der practischen Vernunft gebothen seyn?

2) Die Glückseligkeit soll nach der Kritik darin bestehen, daß dem Menschen im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen gehe. Diese Erklärung ist auch ganz richtig und sagt auf eine populäre Art dasselbe, was oben von der Glückseligkeit gesagt wurde, daß sie nähmlich ein Zustand sey, wo die Triebe und Neigungen des Menschen volle Befriedigung (extensiv, intensiv und protensiv) finden. Allein eben daraus erhellet, wie auch schon bemerkt worden, daß Glückseligkeit etwas Schimärisches sey, das nicht nur nie erreicht werden kann, sondern von dem man sich auch immer weiter entfernt, je eifriger man ihm nachstrebt, so daß man desto unglückseliger wird, je glück-

---

*) S. Kant's Kritik der practischen Vernunft, S. 198 ff. (nach der 2. Aufl.)

seliger man zu seyn wünscht. Wie kann also die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit in irgend einer Proportion stehen? Je sittlicher der Mensch wird, desto unabhängiger macht er sich von Trieben und Neigungen; glückseliger aber könnte er nur dadurch werden, daß er seine Triebe und Neigungen im höheren Maße befriedigte; dieß würde ihn aber nur noch unglückseliger machen; und wenn er dieser höheren Befriedigung unbedingt nachstrebte, so würde er zugleich ein sehr unsittlicher Mensch werden. Eine proportionirliche Vereinigung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist also schlechterdings unmöglich.

3) Wenn eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit Endzweck der Vernunft, also letzter und höchster Zweck alles Strebens und Handelns, seyn soll, so gewinnt es gar sehr den Anschein, als wenn am Ende doch Glückseligkeit die Hauptsache, und Tugend nur das tauglichste Mittel dazu sey. Diesem widerspricht nun zwar mit Recht die ganze Kantische Moral nach ihrem innersten Geiste. Aber wird sie nicht durch jene Theorie vom höchsten Gute mit sich selbst uneinig und inconsequent?

4) Wenn aus der Glückseligkeit als dem zweyten Elemente des höchsten Gutes das Daseyn Gottes abgeleitet wird, so hat es wieder den Anschein, als wenn Gott zum bloßen Diener der Sinnlichkeit herab gewürdigt würde, als wenn der Mensch bloß darum an Gott glaubte, damit durch denselben seine Triebe und Neigungen in vollem Maße befriediget würden. Nun betrachten zwar in der That viele Menschen ihren lieben Gott bloß aus diesem Gesichtspuncte, so daß sie sich wenig oder nichts um

Gott bekümmern würden, wenn sie nicht von ihm Gesundheit, langes Leben, Segen ihrer Arbeit u. s. w. für den Dienst oder die Ehre, die sie ihm erzeigen, erwarteten. Allein mit Recht hat sich bereits Fichte gegen diese unwürdige Vorstellungsart von Gott nachdrücklich erklärt, indem er sagt, daß dadurch Gott in einen Götzen verwandelt und ihm ein Dienst zugemuthet werde, der jeden erträglichen Menschen aneckeln müßte. — Diese Schwierigkeiten drücken, dünkt mich, die Kantische Theorie vom höchsten Gute so sehr, daß sie nicht leicht gehoben werden möchten, und eine anderweite Theorie wohl nöthig seyn dürfte, um consequent zu verfahren, wenn man wirklich eine reine Moral aufstellen will. Darum ist hier die Seligkeit als höchstes Gut bestimmt worden, nicht eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit. Der Ausdruck Seligkeit schließt das Sittliche, die Tugend, schon in sich, und Befriedigung der Triebe und Neigungen, die das Wesen der Glückseligkeit ausmacht, ist zur Seligkeit gar nicht nöthig. Die Tugend allein macht selig, weil sie dem Moralischen im Menschen die Herrschaft über das Physische gibt und diese Herrschaft wahre Seelenruhe begründet. In Ansehung der Glückseligkeit aber ist der Tugendhafte mit jedem Grade des physischen Wohlseyns zufrieden, den ihm der Himmel bescheert. Die Verminderung oder Erhöhung dieses Grades modificirt seine Seligkeit nicht. Auch wenn er physisch leidet, kann er selig, obwohl nicht glückselig (beatus, quamvis non fortunatus) seyn. Er strebt zwar auch nach physischem Wohlseyn, aber theils nur sofern, als ihn seine physische Natur unwillkührlich dazu antreibt, theils nur sofern, als

die Befriedigung gewisser Neigungen und Triebe zur pflichtmäßigen Erhaltung seiner Subsistenz und allseitigen Wirksamkeit nöthig ist, theils endlich nur sofern, als diese Befriedigung seiner Sittlichkeit keinen Abbruch thut. Das eigentliche Streben des Tugendhaften als solchen ist gerichtet auf die Herrschaft des Moralischen über das Physische in und außer sich, und eben dadurch, daß er diese moralische Ordnung der Dinge zu realisiren sucht, wird er selig. Er bedarf also der Gottheit nicht als eines Dieners seiner Sinnlichkeit — so unwürdig denkt er nicht von sich selbst, geschweige von dem Erhabensten, was die Vernunft sich vorstellen kann — sondern nur als eines obersten Weltregenten, dessen Allgewalt seinen beschränkten Bestrebungen vollen Effect verschaffen und die Hindernisse, die ihm das Physische bey Realisirung einer moralischen Ordnung der Dinge als unüberwindlich entgegen setzen möchte, besiegen kann. Und eben so bedarf er auch einer ewigen Fortdauer nicht, um ewig ohne Schmerz und Leiden den süßesten Genüssen sich hinzugeben — ein solches Schlaraffenleben wünscht kein vernünftiger Mensch, der seine Bestimmung kennt — sondern um seine Wirksamkeit zur Realisirung einer moralischen Ordnung der Dinge immer fort zu setzen, damit sie nicht plötzlich abgebrochen werde, nachdem sie kaum angefangen hatte. Er würde nun zwar sein Streben nach jener Ordnung nicht schlechthin aufgeben, wenn er auch wüßte, daß kein Gott sey, und kein ewiges Leben gehofft werden dürfe; aber er würde dann an der Realisirung seines Zwecks verzweifeln müssen, weil es an den äußern Bedingungen der Möglichkeit desselben

fehlte, und diese Verzweiflung an dem Erfolge seiner Bemühungen — dem endlichen Siege des Guten über das Böse — müßte wohl oft seinen Eifer für das Gute erkalten machen. Er bedarf also des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, um im Kampfe mit dem Bösen stets muthig und standhaft zu seyn, und in so fern ist die Religion, so wie sie aus seiner Tugend entspringt, hinwiederum eine Stütze seiner Tugend, der moralische Glaube eine Quelle guter Werke. Daher kann man auch wohl das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mit Kant Postulate der practischen Vernunft nennen; aber wenn es nur wirklich Postulate der Vernunft und nicht der Sinnlichkeit seyn sollen, so darf sich der Begriff der Glückseligkeit in die Idee des höchsten Gutes nicht einmischen; sonst kommt man aus den Schlingen und Irgängen des Eudämonismes, der in der Moral und Religionsphilosophie so lange sein Unwesen getrieben hat, nimmer heraus. — Wenn man indessen in dieser Lehre von der einen Seite nicht mit Kant übereinstimmen kann, so kann man es von der andern noch weniger mit Fichte. Dieser macht nähmlich die moralische Weltordnung selbst zu Gott und will von gar keinem selbstständigen, wirkenden, existirenden Gotte wissen *). Da diese Behauptung für atheistisch erklärt wurde, so unterschied derselbe späterhin ordo ordinans

*) S. Niethammer's und Fichte's philosophisches Journal, Band 8. Heft 2. S. 1. ff. Vergl. mit des Letzten Appellation an's Publicum und Beyder gerichtlichen Verantwortung.

und ordo ordinatus, und meinte, nicht dieſer, ſondern jener ſey ſein Gott. Allein da die moraliſche Weltordnung (in paſſiver Bedeutung) etwas iſt, was erſt durch unſere Wirkſamkeit realiſirt werden ſoll, ſo iſt, wenn außer dem Ich kein Gott ſelbſtſtändig exiſtirt und wirkt, der **Ordo ordinans** nichts anders als das Ich ſelbſt und der **Ordo ordinatus** das Reſultat der Wirkſamkeit des Ichs. Auch kann es nach den Principien des egoiſtiſchen Idealismes nicht anders ſeyn; denn da nach dieſen Principien die Welt ſelbſt ein bloßes Product des Ich's iſt und alles nur in, durch und für das Ich exiſtirt, ſo iſt auch das Göttliche (το θειον) nur im Ich und durch das Ich und für das Ich. Daher führt der Idealism, wenn er conſequent verfährt, nothwendig auf Autotheism, ſo wie der conſequente Materialism auf Pantheism hinaus. Jener muß das Ich, dieſer das All oder die Welt zu Gott machen, wenn in dieſen Syſtemen überhaupt von einer Gottheit die Rede ſeyn ſoll. Da nun die Unſtatthaftigkeit beyder Syſteme ſchon oben hinlänglich dargethan worden iſt (§. 60—68.): ſo würde eine beſondere Prüfung der Gründe, worauf inſonderheit Fichte die Behauptung ſtützt, es ſey widerſprechend, Gott als ein ſelbſtſtändig exiſtirendes und wirkendes Weſen zu denken, es müſſe alſo Gott als ein bloßes reines Handeln (actus purus) mithin als eine moraliſche Ordnung der Welt (ordo ordinans) gedacht werden, überflüßig ſeyn, vornähmlich auch deswegen, weil jene Gründe metaphyſiſch ſind und folglich in der Fundamentalphiloſophie nicht hinlänglich gewürdigt werden können.

*) In einer Anmerkung nur so viel. Bekanntlich sagt Fichte, die Begriffe der Substanzialität, Caussalität, Existenz u. s. w. sind reine Verstandesbegriffe, und dürfen daher nur auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf das Übersinnliche, angewendet werden. Allein Fichte hat nicht bedacht 1) daß auch sein actus purus und ordo ordinans ohne den Begriff der Caussalität gar nicht gedacht werden kann, und 2) daß, da wir einmahl nicht anders als durch Categorien denken können, wir entweder das Übersinnliche gar nicht denken und folglich auch nicht von ihm reden dürfen, oder wir müssen uns ebenfalls der reinen Verstandesbegriffe bedienen, jedoch so, daß wir von der sinnlichen Bedingung, unter welcher sie auf Objecte der Erfahrung angewendet werden (dem Schema) abstrahiren und bloß die reine Categorie denken, übrigens aber das Wesen des dadurch gedachten Objectes unbestimmt lassen, weil uns keine Merkmahle dazu durch Wahrnehmung gegeben sind. Nennen wir also Gott Substanz, Ursache u. s. w. so sind diese Begriffe bloße Stützen unsers endlichen Denkvermögens, um uns mit unsern Gedanken zum Unendlichen erheben zu können. Denn sollten wir Gott weder als ein Substanzielles noch als ein Adhärirendes, weder als ein Wirkendes noch als ein Gewirktes u. s. w. denken, so verschwände uns die Idee Gottes ganz, und selbst die moralische Weltordnung (activ und passiv) wäre ein Unding. Vergl. auch Kant's Kritik der practischen Vernunft, S. 245 ff.

Der

Fundamentalphilosophie

zweyter Theil.

Methodenlehre.

Einleitung.

§. 85.

Die Methodenlehre der Fundamentalphiloso-phie besteht wie die Elementarlehre (§. 4.) aus zwey Haupttheilen, nähmlich einem didactischen und einem architectonischen. In jenem müssen die verschiedenen Methoden des Philosophirens selbst (dogmatische, skeptische u. s. w.) nach ihrer Gültigkeit untersucht und in diesem gezeigt werden, wie nach der einzig gültigen Methode ein wissenschaftliches Ganze, ein in allen seinen Theilen zusammenhängendes und wohlgeordnetes Gebäude der Philosophie, gemäß der Idee eines organischen, d. h. sich selbst organisirenden Ganzen, als eines Productes der philosophirenden Vernunft, zu Stande zu bringen sey.

Anmerkung.

Die Forschungsmethode und die Bildungsmethode der Philosophie machen also den

Inhalt oder den Vorwurf der fundamentalphilosophischen Methodenlehre aus. Jene könnte man auch die Lehrmethode, diese die Baumethode, mithin den ersten Haupttheil der Methodenlehre philosophische Didactik und den zweyten philosophische Architectonik nennen.

Der philosophischen Methodenlehre erster Abschnitt.

Didactische Methodenlehre.

§. 86.

Da man durch Philosophiren zu einer möglichst festen und gewissen Ueberzeugung gelangen will, so müssen in der philosophischen Didactik zuförderst die verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens und die denselben entsprechenden Grade der Ueberzeugung aus einander gesetzt werden, um hernach unter den verschiedenen Methoden des Philosophirens diejenige auszumitteln, welche den höchsten Grad der Ueberzeugung gewähren möchte. Mithin zerfällt der gegenwärtige Abschnitt wieder in zwey untergeordnete Theile.

Der didactischen Methodenlehre
erstes Hauptstück.
Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Überzeugung.

§. 87.

Das Fürwahrhalten überhaupt ist nichts anders als ein Anerkennen der Gültigkeit eines Urtheils. Denn Wahrheit bezieht sich eigentlich nicht auf Vorstellungen oder Begriffe als solche, sondern auf die Urtheile, wodurch jene verknüpft oder getrennt werden. Ist ein Grund oder sind mehrere Gründe dieser Verknüpfung oder Trennung vorhanden, welche von dem Urtheilenden für gültig anerkannt werden, so hält er das Urtheil für ein wahres Urtheil, unangesehen, ob die Gründe von allen Urtheilenden für gültig anerkannt werden müssen oder nur von ihm anerkannt werden.

§. 88.

Mit diesem Anerkennen der Gültigkeit eines Urtheils ist zugleich ein Gefühl der Billi-

gung verbunden, daß man so urtheile, welches Beyfall heißt. Der Beyfall ist nähmlich eine eigene Art des Wohlgefallens an einem wahren Erkenntniße als einem solchen, ohne Rücksicht, ob dasselbe für uns nützlich sey oder nicht. Denn wir interessiren uns schon von Natur für das Wahre. Das Falsche, der Irrthum ist uns an und für sich zuwider, wenn gleich zuweilen durch zufällige Umstände ein Vortheil daraus für uns entspringen kann. Ein Erkenntniß kann sogar in gewisser Hinsicht für uns unangenehm seyn (z. B. wenn wir einsehen, daß wir in einem Falle unrecht gehandelt haben, und uns deßhalb verurtheilen) und doch geben wir Beyfall, sobald wir das Urtheil nur als gültig anerkennen; ein Beweis, daß der Beyfall von der Beziehung der Erkenntniß auf das Gefühl der Lust und Unlust völlig unabhängig ist.

§. 89.

Ist der Beyfall dauerhaft, so entspringt daraus derjenige Gemüthszustand, welcher Ueberzeugung heißt, und ein beharrliches Bewußtseyn der Gültigkeit eines Urtheils ist. Denn wenn dieses Bewußtseyn schnell wieder aufhört, wenn das Gemüth in dem einen Augenblicke Beyfall gibt, in dem andern wieder zurück nimmt, so kann man eigentlich nicht

sagen, man sey überzeugt gewesen, sondern man fing nur an, sich zu überzeugen, es kam aber nicht zur wirklichen Ueberzeugung. Diese setzt also einen (längere oder kürzere Zeit) fortdauernden Beyfall voraus.

Anmerkung 1.

Das Wort Überzeugung wird hier im weitern Sinne genommen, wo es die Überredung mit einschließt. Denn auch die Überredung ist eine Überzeugung (persuasio), aber eine eitle oder falsche (vana persuasio). Zuweilen wird auch das Wort Überzeugung in dem Sinne genommen, daß es das Urtheil selbst, welches man für wahr hält, bedeutet. Man muß also unterscheiden die Überzeugung und eine Überzeugung. Im letzten Sinne sagt man auch Überzeugungen in der Mehrzahl, z. B. die moralisch-religiösen Überzeugungen dieses Menschen sind unlauter.

Anmerkung 2.

Da die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden werden kann, so kann die Überzeugung auch nicht ein Gefühl oder eine Empfindung der Wahrheit genannt werden. Das sogenannte Wahrheitsgefühl bedeutet nur ein solches Bewußtseyn der Gründe eines Urtheils, das noch nicht zur deutlichen Erkenntniß erhoben worden ist, wo man sich über das, was man für wahr hält, nicht gründlich erklären, mithin von seiner Überzeugung keine Rechenschaft geben kann. Die Überzeugung selbst aber ist immer das Resultat von der Wirksamkeit des obern Erkenntnißvermögens, dem Gefühl oder Em-

pfindung nur die Materialien zu einem Urtheile, von dessen Wahrheit man überzeugt ist, darbiethen kann. So wie also das Urtheilen überhaupt keine Function der Sinnlichkeit ist, so kann auch die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden, sondern nur von Verstand und Vernunft anerkannt werden. Wo diese fehlen, kann Wahrnehmung, aber nicht Überzeugung von der Wahrheit seyn.

§. 90.

So wie es verschiedene Arten des Fürwahrhaltens gibt, so gibt es auch verschiedene Grade der damit verknüpften Ueberzeugung. Der Grad der Ueberzeugung richtet sich nähmlich nach dem Fürwahrhalten, so daß die Ueberzeugung stärker ist, wenn man z. B. weiß oder glaubt, als wenn man bloß meint oder wähnt, obgleich in allen diesen Fällen etwas, nur auf verschiedene Art, für wahr gehalten wird.

§. 91.

Die Arten des Fürwahrhaltens werden bestimmt durch die verschiedenen Arten der Gründe, wovon das Fürwahrhalten abhängt; und die Grade der Ueberzeugung werden bestimmt durch die verschiedenen Grade des Bewußtseyns, welches man jenen Gründen zufolge von der Gültigkeit eines Urtheils hat.

§. 92.

Die Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder zureichend oder unzureichend; jenes, wenn sie ein vollständiges, dieses, wenn sie nur ein unvollständiges Bewußtseyn von der Gültigkeit eines Urtheils zu bewirken im Stande sind. Das Bewußtseyn aber von dieser Gültigkeit ist vollständig, wenn es mit dem Gedanken an die Nothwendigkeit dessen, wovon man überzeugt ist, verknüpft ist, mithin an die Möglichkeit des Gegentheils nicht weiter gedacht wird; im gegenseitigen Falle ist es unvollständig. Daher kann man auch die Ueberzeugung im ersten Falle eine vollständige oder gewisse, im zweyten eine unvollständige oder ungewisse nennen.

Anmerkung.

Daß die Überzeugung, welche zu einer Zeit vollständig und gewiß war, zu einer andern unvollständig und ungewiß werden könne, und umgekehrt, versteht sich von selbst, da das Bewußtseyn der Gründe des Fürwahrhaltens veränderlich ist. So kann auch die Überzeugung von derselben Sache bey verschiedenen Subjecten dem Grade nach, äußerst verschieden seyn.

§. 93.

Die zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder objective, d. h. durch

den Gegenstand selbst nach seiner gesetzmäßigen Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit bestimmte Gründe (z. B. sinnliche Wahrnehmungen, Gesetze der Erkenntniß) oder subjective, d. h. außerhalb dem Gegenstande und den Erkenntnißgesetzen liegende Gründe (z. B. Neigungen, Bedürfnisse, Zeugnisse). Das Fürwahrhalten aus objectioen Gründen heißt Wissen (scire) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Einsicht (evidentia). Das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen heißt Glauben (credere) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Glaube (fides) oder Zuversicht (fiducia). Einsicht bedeutet also eine objective, Zuversicht eine subjective Gewißheit.

Anmerkung.

Die sogenannte demonstrative Gewißheit ist nur eine besondere Art der objectiven und die mathematische oder geometrische nur eine besondere Art der demonstrativen, so wie die moralische Gewißheit nur eine besondere Art der subjectiven ist, die nicht mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt werden darf, wie sich weiter unten zeigen wird.

§. 94.

Die unzureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder wirkliche, d. h. an und für sich betrachtet gültige Gründe, die

aber nicht eine vollständige und gewisse Ueberzeugung hervor zu bringen vermögen (z. B. eine unsichere Nachricht) oder eingebildete, d. h. an und für sich betrachtet ungültige Gründe, die aber durch einen gewissen Schein sich dem Gemüthe als wirkliche Gründe aufdringen (z. B. ein Traum). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden aber wirklichen Gründen heißt Meinen (opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahrscheinlichkeit (probabilitas). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden und eingebildeten Gründen heißt Wähnen (vane opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahn (vana opinio) oder Ueberredung (vana persuasio).

Anmerkung.

Es gibt also vier Arten des Fürwahrhaltens und eben so viele Grade der Überzeugung im weitern Sinne (§. 89. Anm. 1.), nähmlich

1) Wissen = Einsicht.
2) Glauben = Zuversicht.
3) Meinen = Wahrscheinlichkeit.
4) Wähnen = Überredung.

Nimmt man aber das Wort Überzeugung im engern Sinne, so gibt es nur drey Überzeugungsgrade, weil dann die Überredung der Überzeugung entgegen gesetzt wird. So lange indessen die Überredung dauert, findet sich im Gemüthe ebenfalls ein beharrliches Bewußtseyn von der Gültigkeit eines Urtheils, so daß man

sich für überzeugt hält. Die Überredung ist also für den Überredeten (relativ) auch Überzeugung (persuasio ob sie gleich an sich (absolut) eine falsche (vana) ist. Übrigens versteht es sich von selbst, daß, so wie jene vier Hauptarten des Fürwahrhaltens mehrere Unterarten befassen können, auch jene vier Hauptgrade der Überzeugung mehrere Zwischengrade zulassen, die aber die Sprache nicht durch besondere Ausdrücke bezeichnen kann.

§. 95.

Das Wissen ist also ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntniß des Objects hinlänglich gegründet ist, oder auf objectiv-zureichenden Gründen beruht (§. 93.). Solche Gründe sind allgemeingültig und würden daher auch stets subjectiv-zureichend und allgemeingeltend seyn, wenn es nicht in einzelnen Subjecten zufällige Hindernisse des Beyfalls gäbe (z. B. Mangel an Fassungskraft, böse Gesinnungen). Sie setzen daher, wenn sie Eingang in das Gemüth finden, und wirkliche Ueberzeugung bewirken sollen, Empfänglichkeit von Seiten des Subjectes voraus, welches durch objectiv-zureichende Gründe bestimmt werden soll, etwas für wahr zu halten.

§. 96.

Das Wissen ist entweder empirisch oder rational — empirisch, wenn und wie-

fern es aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, mithin von der Erfahrung unmittelbar abhängig ist, rational, wenn und wiefern es durch die Selbstthätigkeit der Intelligenz erzeugt ist, mithin unmittelbar von der Vernunft abhängt. Was man sinnlich wahrnimmt, ist evident oder objectiv gewiß, so wie dasjenige, was man nach oder aus allgemeinen und nothwendigen Principien erkennt. Jene Gewißheit kann man die monstrative oder dictische, diese die demonstrative oder apodictische nennen.

Anmerkung.

Das empirische Wissen ist mittelbar freylich auch von der Vernunft abhängig, so wie das rationale mittelbar von der Erfahrung abhängt. Denn ohne Vernunft würde das empirische Wissen nichts als ein dunkles unzusammenhängendes Bewußtseyn geschehener Eindrücke seyn, und ohne Erfahrung würde die Vernunft in uns gar nicht zur Thätigkeit erwachen. Im menschlichen Gemüthe ist nichts so isolirt, wie es die Speculation abgesondert betrachtet, sondern alles hängt mit einander zusammen, mithin auch von einander ab. Bey Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem rationalen und empirischen Wissen kann daher nur auf dessen nächste Quelle Rücksicht genommen werden. Übrigens kann man dieses auch scientia s. cognitio ex datis, jenes scientia s. cognitio ex principiis nennen. Beyde kommen in vielen Wissen-

schaften vermischt vor, daher dieselben empirisch-rationale Wissenschaften heißen müssen.

§. 97.

Das rationale Wissen ist entweder mathematisch oder philosophisch — mathematisch, wenn und wiefern es aus einer intuitiven, philosophisch, wenn und wiefern es aus einer discursiven Construction der Begriffe entspringt. Daher ist die demonstrative Gewißheit, die dem rationalen Wissen zukommt, theils mathematisch (oder geometrisch) theils philosophisch; und weil die Demonstration in der Mathematik wegen der sinnlichen Klarheit, wodurch sie begleitet wird, mit einem höheren Grade von Evidenz verknüpft ist, so heißt zuweilen die mathematische Gewißheit vorzugsweise die demonstrative, obgleich dieser Ausdruck eigentlich das Genus und jener die Species andeutet.

Anmerkung 1.

Einen Begriff construiren heißt den innern Gehalt desselben so darstellen, daß das, worauf er sich bezieht, dem Gemüthe wirklich sich vergegenwärtigt. Geschieht dieses vermittelst der Einbildungskraft, so ist die Construction intuitiv, geschieht es vermittelst der bloßen Denkkraft, so ist die Construction discursiv. Die erste Art der Construction findet in der Mathematik statt, sofern sie es als reinmathematische Wissenschaft mit bloßen Quantitätsbegriffen zu thun hat. Denn diese beziehen sich auf das,

was in Zeit oder Raum oder in beyden zugleich a priori darstellbar ist (Zahl, Figur, Bewegung). Es läßt sich für jeden Begriff dieser Art ein sinnliches Bild (Schema) entwerfen, wodurch dasjenige, was im Begriffe gedacht werden soll, allgemein repräsentirt und vermittelst dessen dasjenige, was für jedes unter dem Begriffe enthaltene Object gilt, demonstrirt wird. (So wird im Pythagorischen Lehrsatze aus der intuitiven Construction des rechtwinklichten Triangels und der Quadrate seiner Seiten erwiesen, daß in jedem solchen Triangel das Quadrat der Hypotenuse den Quadraten der beyden Katheten gleich sey.) Der Mathematiker schaut also das Allgemeine (den Begriff) im Besondern oder Einzelnen (dem Schema) an und gewinnt dadurch den möglich höchsten Grad wissenschaftlicher Evidenz, weil er von der Nothwendigkeit des erwiesenen Urtheils und der Unmöglichkeit des Gegentheils sinnlich und zugleich a priori überzeugt wird. Hierin kann es ihm der Philosoph nicht gleich thun, und eben darum ist demonstrative Gewißheit in der Philosophie zwar nicht unmöglich, aber doch schwerer erreichbar als in der Mathematik; eben daher findet Evidenz dort in einem minderen Grade statt als hier, und eben dieß ist eine von den Hauptursachen, warum auf dem Gebiethe der Philosophie so wenig Einverständniß unter den Arbeitern herrscht *). Der Phi-

---

*) Hierzu kommt, daß die Philosophie sich erst selbst Grund und Boden zubereiten muß, und daß sie durch ihre Untersuchungen über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit (Freyheit, Recht, Pflicht, Un-

losoph kann seine Begriffe nur durch bloße Denkkraft construiren, weil sie sich nicht auf das in Raum und Zeit a priori Darstellbare, sondern auf lauter intellectuelle Gegenstände beziehen (die ursprüngliche Form des menschlichen Geistes in Ansehung seiner Thätigkeit). Er erhebt sich daher durch seine Abstraction über das Besondere und Einzelne (das Gegebene) und reflectirt bloß auf das Allgemeine (die Gesetze) er denkt jenes nur in diesem und durch dieses (in abstracto). Folglich fehlt es seinem Wissen an sinnlicher Klarheit; es läßt sich, was er weiß, gleichsam nicht so mit Händen greifen, wie das, was der Mathematiker erkennt. Das Mittel, wodurch er das, was er innerlich durch seine Denkkraft construirt hat, äußerlich zu erkennen gibt, ist Sprache und Schrift, sind hörbare oder sichtbare Töne, wodurch das Innere nur unvollkommen angedeutet wird. Er räsonnirt und discurirt; ob aber Andere seinen Discurs gehörig verstehen und sein Räsonnement innerlich nachconstruiren, muß er dahin gestellt seyn lassen.

Anmerkung 2.

Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft, S. 741. (Ausg. 3.): „Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heißt die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen." — K. nimmt hier unstreitig das

---

sterblichkeit u. s. w.) auch das menschliche Herz in ihr Interesse zieht.

Wort Construction in einem zu engen Sinne, indem er darunter bloß die intuitive Construction versteht. Denn es muß jeder Begriff, sobald man nur wirklich das, worauf er sich bezieht, denken will, innerlich construirt werden. Vermuthlich wurde K. zu jener engen Gränzbestimmung des Wortes Construction durch die etymologische Bedeutung desselben verleitet, welche sich freylich zunächst auf das Sinnliche oder Anschauliche bezieht. Aber ist dieß nicht fast bey allen Ausdrücken der Fall, welche zur Bezeichnung innerer Thätigkeiten gebraucht werden (z. B. vorstellen, verstehen, begreifen, einsehen)? Aus demselben Grunde behauptet auch K., daß in der Philosophie keine Definitionen und Demonstrationen möglich seyen. Denn S. 755. sagt er: „Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Gränzen ursprünglich darstellen" — und S. 762: Nur ein apodictischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heißen." — Offenbar wird hier aus der Etymologie der Ausdrücke: Definiren und Demonstriren, zu viel gefolgert. Denn wenn auch richtige und vollständige Erklärungen in der Philosophie schwerer und seltner sind als in der Mathematik, weil dort gegebene, hier gemachte Begriffe erklärt werden und man bey diesen die Erklärung gleich durch die Anschauung bewähren kann: so folgt doch nicht, daß es unmöglich sey, von philosophischen Begriffen (Recht, Geboth, Gott, Tugend) eine wirkliche Definition aufzustellen, weil sich diese Begriffe nicht (intuitiv) construiren lassen. Sie können und müssen doch discursiv oder intellectuell construirt werden, sonst

wäre nicht einmahl eine Exposition von ihnen möglich. Und jede Exposition, wie K. die philosophischen Erklärungen genannt wissen will, was ist sie anders, als eine wirkliche Construction des Begriffs durch die Denkkraft? Und wird nicht eben dadurch der Begriff in gewisse Gränzen eingeschlossen? Weiter liegt doch aber nichts in dem Worte Definiren. Eben so ist es mit dem Worte Demonstriren. K. läßt Beweise in der Philosophie zu und beweist selbst philosophische Lehrsätze. Warum sollen denn nun diese keine Demonstrationen heißen? Beweisen im Deutschen ist ja nichts anders als demonstrare im Lateinischen und αποδειχνυναι im Griechischen. Mit welchem Rechte kann man also fordern, daß nur ein apodictischer Beweis, sofern er intuitiv ist, Demonstration heißen solle?

§. 98.

Aus dem Wissen entsteht die Wissenschaft in formaler Bedeutung. Wissenschaft in materialer Bedeutung ist nähmlich das Wissen selbst (z. B. wenn man sagt, Wissenschaft von einer Begebenheit oder Sache haben). In formaler Bedeutung aber ist sie ein systematischer Inbegriff von evidenten Erkenntnissen. Wenigstens ist dieß die Idee der Wissenschaft überhaupt, welcher alle besondern Wissenschaften angemessen seyn sollen, ob sie es gleich nicht sind. Man muß daher die Evidenz des Wissens von der wissenschaftlichen Evidenz sorgfältig un-

terscheiden. Jene kommt der Wissenschaft in materialer Bedeutung, diese derselben in formaler Bedeutung zu; daher man jene auch die materiale, diese die formale Evidenz nennen kann.

Anmerkung.

Die Evidenz des Wissens entspringt bey empirischen Erkenntnissen aus der Lebhaftigkeit und Mannigfaltigkeit der Eindrücke und der dadurch bestimmten Wahrnehmungen; daher man Beobachtungen und Versuche anstellt, und dabey die sinnlichen Organe bewaffnet oder die Beobachtungen und Versuche wiederhohlt, um die Eindrücke zu verstärken und die Wahrnehmungen zu vervielfachen; bey rationalen Erkenntnissen aber aus der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe, wieferne sie entweder intuitiv oder discursiv construirt werden (§. 97. Anmerk. 1.); daher man die Gedanken ihrem Gehalte nach mehrmahls prüft und bis zu den einfachsten Elementen und höchsten Principien hinaufsteigt, um deren Gültigkeit zu untersuchen und dadurch zu einer immer deutlicheren und bestimmteren Einsicht zu gelangen. Die wissenschaftliche Evidenz aber entspringt lediglich aus der systematischen Anordnung der Erkenntnisse und ihrer consequenten Ableitung aus den vorausgesetzten Principien; daher man die ganze Schlußkette progressiv und regressiv durchgeht, um sich des Zusammenhangs der Schlußsätze mit den Vordersätzen zu versichern. Wenn aber die vorausgesetzten Principien selbst nicht gewiß und evident sind, so kann es der Wissenschaft

bey aller wissenschaftlichen Evidenz doch an der Evidenz des Wissens fehlen.

§. 99.

Das Glauben ist ein Fürwahrhalten, welches zwar nicht objectiv, aber doch subjectiv hinlänglich gegründet ist (§. 93.) oder diejenige Art des Fürwahrhaltens, wo man etwas um subjectiv zureichender Gründe willen annimmt, mithin ohne wirkliche Erkenntniß von einem Objecte dennoch etwas in Beziehung auf dasselbe als gültig anerkennt. Die mit dem Glauben verknüpfte Zuversicht zeigt folglich eine subjective Gewißheit an, bey der man ungeachtet des Mangels an Einsicht dennoch nicht zweifelt. Der Glaube (fides) bedeutet bald eben diese Zuversicht (fiducia) bald das, wovon man überzeugt ist. Jenes ist der Glaube in subjectiver, dieses der Glaube in objectiver Bedeutung.

Anmerkung.

Soll ein subjectives Fürwahrhalten überhaupt statt finden, so darf ihm kein Wissen entgegen stehen. Denn es kann nicht durch einen subjectiven Grund das als gültig bestimmt werden, dessen Gegentheil schon durch einen objectiven Grund als gültig bestimmt ist. Wüßte z. B. jemand, daß kein Gott sey, so könnte er nicht an ihn glauben; oder wüßte man, daß jemand heute noch lebte, weil man ihn gesehen und gesprochen hätte, so könnte man nicht glauben

daß er vor einem Jahre gestorben sey, wenn es auch noch so glaubwürdige Zeugen versicherten.

§. 100.

Wenn die subjectiven Gründe der Ueberzeugung für alle überzeugungsfähige Subjecte zureichen, so ist der Glaube allgemeingültig, d. h. er kann jedermann vernünftiger Weise angesonnen werden. Wenn sie aber nur für dieses oder jenes Subject zureichen können, so hat der Glaube keine allgemeine Gültigkeit; er kann also auch nicht vernünftiger Weise jedermann zugemuthet werden.

Anmerkung.

Die Glaubensgründe müssen für alle überzeugungsfähige Subjecte zureichen, wenn die subjectiven Bedingungen der Überzeugung entweder in allen Subjecten auf gleiche Weise angetroffen werden, weil sie zur ursprünglichen Anlage derselben gehören oder die einzig möglichen Bedingungen sind, unter welchen jemand zur Überzeugung von einer Sache gelangen kann. So ist die Forderung der practischen Vernunft, daß ihr Endzweck realisirt werden soll, ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn jeder nicht ganz rohe und verdorbene Mensch muß sich dieser Forderung bewußt werden. Eben so ist das Zeugniß eines alten glaubwürdigen Schriftstellers über eine Begebenheit seiner Zeit ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn ohne dieses Zeugniß könnte man sich von einer solchen Begebenheit gar nicht überzeugen, weil

man ohne dasselbe gar keine Notiz von ihr haben würde.

§. 101.

Die besondern Arten des Glaubens können sich bloß durch die Beschaffenheit der Gründe unterscheiden, wodurch jemand zum Glauben bestimmt wird. Diese Gründe können nähmlich entweder in dem Subjecte selbst und allein liegen, welches glaubt und also durch sich selbst überzeugt ist, oder zugleich in einem fremden Subjecte, dem man glaubt und durch dessen Aussage man überzeugt wird, indem es von seiner Ueberzeugung ein Zeugniß ablegt, welchem man vertrauet. Jenes kann der Selbstglaube oder Eigenglaube, dieses der historische Glaube heißen.

§. 102.

Der Selbst- oder Eigenglaube ist demnach eine Ueberzeugung, die in der subjectiven Beschaffenheit des Ueberzeugten selbst gegründet ist. Es kann aber derselbe beruhen erstlich auf gewissen empirischen (a posteriori entstandenen) mithin besondern und zufälligen Modificationen der menschlichen Natur, folglich auf solchen Bestimmungen, die nur gewissen Subjecten eigen sind. Dann reichen die Gründe nicht für alle Subjecte hin; der Glau-

be ist nicht allgemeingültig (§. 100.); er ist also nur ein Privatglaube.

Anmerkung.

Dieser Glaube kann wieder sehr mannigfaltiger Art seyn. Fast jeder Mensch hat seinen Privatglauben, der aber, sobald man ihn aus einem höheren Standpuncte betrachtet, nichts anderes als Wahn oder Überredung ist. Nach der Menge der Subjecte, die solchem Glauben ergeben sind, läßt er sich wieder verschiedentlich eintheilen. Beruht er auf empirischen Bestimmungen eines einzelnen Subjectes, so ist er ein Individualglaube, weil die Gründe nur für ein Individuum zureichen, z. B. wenn ein vorgeblicher Künstler glaubt, er sey ein Virtuos, während er ein Stümper ist, oder wenn ein Wahnsinniger glaubt, er sey ein Krösus, während er ein Irus ist. Beruht aber der Privatglaube auf empirischen Bestimmungen mehrerer Subjecte, so ist er ein Particularglaube, weil die Gründe nur für einige Subjecte zureichen. Zu diesem Particularglauben gehören alle die Einbildungen, die gewissen Familien, Geschlechtern, Ständen, Zünften, Nationen u. s. w. eigen sind, daher man den Familienglauben, Geschlechtsglauben, Standesglauben, Zunftglauben, Nationalglauben u. s. w. als verschiedene Unterarten des Particularglaubens ansehen kann. Wenn also die alten Israeliten glaubten, sie wären ein Volk, das Gott vor allen andern als seinen Liebling auserwählt hätte, oder wenn gewisse Familien glauben, sie seyen schon von Natur edler als andere: so gehören diese Überzeugungen zum bloßen Privat-

glauben, weil sie auf subjectiven Gründen beruhen, die keine allgemeine Gültigkeit haben. Sie sind an sich betrachtet bloße Überredungen, und können nur in particulärer Beziehung Glaube genannt werden.

§. 103.

Der Selbst- oder Eigenglaube kann aber auch zweytens auf den ursprünglichen (a priori vorhandenen) mithin allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen der menschlichen Natur beruhen. Dann hat die Ueberzeugung universale Gültigkeit (§. 100. Anm.) und muß ein Gemeinglaube (fides communis, nicht vulgaris, denn dieser ist immer nur particulär) heißen.

Anmerkung.

Der Gemeinglaube kann zu einer gewissen Zeit noch als Privatglaube (als Individual- oder als Particularglaube) erscheinen, wenn er sich wegen zufälliger Hindernisse noch nicht in allen Subjecten entwickelt hat. Er ist nichts desto weniger an sich betrachtet ein Gemeinglaube, und muß, wenn jene Hindernisse durch Fortschritte des Menschengeschlechts im Wahren und Guten gehoben sind, auch als solcher erscheinen. Der Privatglaube kann daher nur dann auf dauerhafte Beystimmung rechnen, wenn er der Erhebung zur Dignität des Gemeinglaubens fähig ist. So war der Glaube an Gott und Unsterblichkeit anfangs nur ein Glaube der Weiseren; er hat sich aber nach und nach, obwohl unter mancherley Gestalten, so unter den Menschen verbreitet, daß er mit wenigen

Ausnahmen als ein wirklicher Gemeinglaube angesehen werden kann.

§. 104.

Der Gemeinglaube kann auch Vernunftglaube (fides rationalis) heißen, weil er seinen Grund in der Vernunft selbst haben, und daher von allen, die vernünftig urtheilen, als gültig angesehen werden muß. Er hat eben daher volle Gewißheit, obwohl nur subjective, welche Zuversicht heißt, indem es der Vernunft in Ansehung des Objectes des Glaubens an Einsicht mangelt. Da nun die Rationalität theils als theoretisches; theils als practisches Vermögen betrachtet werden kann (§. 81.), so kann auch der Vernunftglaube theils ein theoretischer, theils ein practischer seyn. Nimmt man nun das Wort practisch im weiteren Sinne, so kann der practische Glaube wieder in den eigentlich, practischen oder moralischen und den pragmatischen eingetheilt werden.

Anmerkung 1.

Es kann schon das speculative Interesse der Vernunft das Gemüth bestimmen, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objective Erkenntniß hat. Sobald nähmlich in Beziehung auf ein gewisses theoretisches Problem nur eine einzige Antwort die Vernunft befriedigt, so sind wir geneigt, diese Antwort

auch als die einzig wahre anzusehen, ob wir gleich übrigens dadurch keine Einsicht in die Sache selbst gewinnen. Man kann z. B. fragen: Woher ist in der Welt die bewundernswürdige Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit? Aus bloßen mechanischen und chemischen Kräften ist sie gar nicht begreiflich, und woher diese mechanischen und chemischen Kräfte selbst? Soll alles was ist, durch Zufall seyn, so erscheint zu viel Nothwendigkeit darin; soll es durch Nothwendigkeit seyn, so erscheint zu viel Zufälligkeit darin. Es bleibt also immer das Vernünftigste, einen vernünftigen und freyen Urheber der Welt anzunehmen. Da indessen jene Frage nur in speculativer Hinsicht aufgeworfen ist, so kann die Speculation, welche als solche keine Gränzen kennt, so lange noch etwas zu fragen übrig bleibt, in Beziehung auf die gegebene Antwort eine Menge neuer Fragen aufwerfen, und, da diese nicht beantwortet werden können, eine Menge von Zweifeln gegen die Richtigkeit der Antwort erheben. Und weil man überdieß in speculativer Hinsicht etwas sehr wohl dahin gestellt seyn lassen, und den neugierigen Frager mit einem: „Ich weiß nicht," abfertigen kann, so findet hier eigentlich keine Nöthigung statt, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objective Erkenntniß hat. Der theoretische Vernunftglaube, welchen man auch den doctrinalen nennen könnte, hat also an und für sich betrachtet nicht Kraft genug, das Gemüth über alle Zweifel zu erheben, und ihm diejenige Zuversicht zu ertheilen, die mit dem echten Glauben verknüpft seyn soll. Gäbe es aber einen practischen Vernunftglauben, der von der Speculation unabhängig und mithin auch über die Zweifel derjel-

ben erhaben wäre, so könnte sich jener mit diesem vereinigen und dadurch selbst an Überzeugungskraft gewinnen.

Anmerkung 2.

Daß nun ein solcher practischer Vernunftglaube wirklich statt finde, erhellet bereits aus der Elementarlehre §. 84., wo derselbe seinem Gehalte nach exponirt und deducirt worden ist. Es ist also hier nur noch nöthig, den Unterschied desselben vom theoretischen sowohl als vom pragmatischen Glauben zu entwickeln. Der theoretische Glaube entspringt aus einem speculativen, der practische aus einem practischen Interesse. Das practische Interesse aber bezieht sich entweder auf Zwecke der Klugheit oder auf Zwecke der Sittlichkeit. Im ersten Falle ist es eigentlich ein pragmatisches, im zweyten ein moralisches Interesse. Aus jenem entspringt der pragmatische, aus diesem der moralische oder eigentlich practische Glaube. Der pragmatische Glaube ist eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines Zwecks der Klugheit ist. Es ist z. B. jemand in Gefahr, sein Vermögen zu verlieren, und es ist ihm nur Ein Mittel übrig, sich vom Ruine zu retten. Dieses Mittel muß sogleich angewendet werden, wenn es volle Wirkung thun soll; er kann es aber nicht anwenden, ohne dabey auf den guten Willen eines entfernten Freundes zu rechnen, der ihn bey der Ausführung unterstützen werde. Er glaubt also, daß dieser es thun werde, und handelt diesem Glauben gemäß. Oder ein Kaufmann kann durch eine Handelsspeculation einen großen Vortheil erringen. Er muß aber

dabey voraussetzen, daß gewisse Umstände zusammen treffen werden, um sein Unternehmen zu begünstigen. Er glaubt also, daß diese Umstände statt finden werden und handelt darnach. Oder ein Feldherr befindet sich in der Nothwendigkeit, eine Schlacht zu liefern, ohne die Stärke, die Lage und den Angriffsplan des Feindes zu wissen. Er macht also seine Dispositionen nach gewissen Voraussetzungen, und glaubt an die Richtigkeit derselben, indem er darnach handelt. In allen diesen Fällen findet ein pragmatischer Glaube statt. An sich betrachtet ist derselbe freylich bloß wahrscheinliche Meinung; aber die Gründe reichen doch für das handelnde Subject und für jedes andere, wenn es sich in derselben Lage befände, hin, um darnach mit Zuversicht zu handeln; es ist also subjective Gewißheit im Augenblicke des Handelns vorhanden, und eben darum heißt die Überzeugung des Handelnden ein Glaube. Der Zweck des Handelns ist aber nicht absolut nothwendig, weil es nur ein politischer (Politik als Klugheitslehre überhaupt betrachtet) ist; der Erfolg ist also auch nicht zu verbürgen; vielmehr können die Gesetze des Weltlaufs es so mit sich bringen, daß der Erste sein ganzes Vermögen verliere, der Zweyte nichts bey seiner Speculation gewinne, und der Dritte vom Feinde besiegt werde. Es ist und bleibt also das Gegentheil dessen, was man pragmatisch glaubt, sehr wohl möglich, nur daß man während des Handelns eben nicht an diese Möglichkeit denkt, oder sich wenigstens nicht durch diesen Gedanken vom Handeln abhalten läßt. — Ganz anders verhält es sich mit dem eigentlich practischen oder moralischen Glauben. Der

Zweck des Handelns ist hier ethisch, nähmlich der Endzweck der practischen Vernunft selbst; er ist mithin von der Vernunft unnachlaßlich gebothen. Die Vernunft sieht sich also genöthigt, auch dasjenige als wirklich voraus zu setzen, ohne welches die Realisirung jenes Zwecks gar nicht denkbar wäre. Der moralische Glaube ist demnach eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines absolut nothwendigen Zwecks der practischen Vernunft ist. Der Mensch, dieses in Ansehung seines Wirkungsvermögens und seines Daseyns in der Sinnenwelt so beschränkte Wesen, sieht sich begriffen in der Lösung einer unendlichen Aufgabe, d. h. einer solchen, die nur durch Mitwirkung eines unbeschränkten Wirkungsvermögens und vermittelst einer unendlichen Fortdauer gelöst werden kann. Er glaubt also practisch an diese Bedingungen, d. h. er handelt mit zuversichtlicher Voraussetzung der Realität dieser Bedingungen. Nicht also die Neugierde der Speculation soll durch Lösung jener Aufgabe befriedigt werden; denn es ist hier gar von keinem speculativen Probleme die Rede, sondern von einem practischen; ein practisches Vernunftbedürfniß ist es, was Befriedigung heischt. Daher kehrt sich auch der moralisch Gläubige gar nicht an die Zweifel der Speculation in Hinsicht auf jene Bedingungen. Ihm genügt es, daß seine Annahme nichts Widersprechendes im Begriffe enthält. Sein Augenmerk ist nur auf das Handeln unter jener Annahme gerichtet. Daher ist zwar der practische Glaube ein bloßes Handeln — denn das bloße Handeln kann man nicht ein Glauben nennen; aber auch kein bloßes theoretisches Fürwahrhalten — denn

dieses würde den Zweifeln der Speculation bloß gestellt seyn; sondern ein mit dem Handeln nothwendig verknüpftes und aus dem pflichtmäßigen Handeln nothwendig hervorgehendes Fürwahrhalten, welches eben wegen dieses Ursprungs zweifellos und im höchsten Grade zuversichtlich ist. Diese Zuversicht als subjective Gewißheit heißt moralische Gewißheit, welche also etwas ganz Anderes und weit Höheres als bloße Wahrscheinlichkeit ist (§. 93 und 94.). Denn diese kommt nur der Meinung zu. Man kann aber eben so wenig sagen, ich meine, daß ein Gott oder ein ewiges Leben sey, als ich weiß es, sondern ich glaube es, und zwar mit moralischer Gewißheit, d. h. ich bin durch das Gewissen so fest und innig davon überzeugt, daß, ob ich gleich von Gott und dem ewigen Leben keine Erkenntniß habe, ich dennoch unbedenklich so handle, als wenn ich die evidenteste Erkenntniß davon hätte. Daß man zuweilen die Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewißheit genannt und sie der demonstrativen oder mathematischen entgegen gesetzt hat, kommt theils von der Unbestimmtheit der Begriffe in Ansehung der Arten des Fürwahrhaltens und der Grade der Überzeugung überhaupt, theils daher, daß man sowohl über die den Handlungen eines Menschen zum Grunde liegenden moralischen Gesinnungen als auch über die aus diesen entspringenden zukünftigen Handlungen des Menschen nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen kann. Man nannte also diese Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewißheit und sagte z. B., es sey moralisch gewiß, daß ein professionirter Spieler ein Betrüger sey, oder daß ein Mensch, dessen boshafter und rachsüchtiger Charakter schon anderweit bekannt

war, den ihm angeschuldigten Mord seines Feindes begangen habe. Dieß sind aber nur höchst wahrscheinliche Vermuthungen, aber keineswegs gewisse Glaubenswahrheiten. — Da übrigens der sittliche Glaube sich als wahre Religiosität im Denken und Thun, als stete Hinsicht des Menschen auf seine höhere Bestimmung im Reiche Gottes, ankündigt (§. 84. Anm. 4.): so kann man jenen Glauben auch den Religionsglauben (fides religiosa) nennen.

§. 105.

Wenn die subjectiv zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens in der Ueberzeugung eines fremden Subjects liegen, wenn man also etwas darum für wahr hält, weil ein anderes Subject davon auf irgend eine Art überzeugt ist, und von seiner Ueberzeugung ein Zeugniß abgelegt hat, so ist der Glaube historisch (§. 101.) Auch dieser Geschichtsglaube ist wieder von doppelter Art, entweder material oder formal. Denn er bezieht sich entweder auf wirkliche Thatsachen, d. h. sinnlich wahrnehmbare Objecte, wovon jemand Bericht erstattet oder worüber er ein Zeugniß ablegt — der Glaube ist also hier selbst der Materie nach historisch und kann daher auch vorzugsweise oder schlechtweg der historische Glaube heißen; oder er bezieht sich auf Vernunftwahrheiten, d. h. auf Objecte, die eigentlich nicht sinnlich wahrgenommen werden können,

von deren Realität man sich aber durch ein fremdes Zeugniß überzeugen läßt — der Glaube ist also hier bloß der Form nach historisch, indem man das Rationale wie ein Historisches behandelt.

§. 106.

Der materiale Geschichtsglaube macht mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch. Denn von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die man nicht selbst wahrgenommen hat (von ehemahligen Begebenheiten oder weit entfernten Gegenständen) kann man nur durch fremdes Zeugniß Kenntniß erhalten (§. 100. Anm.) Wenn also der Zeuge selbst nur glaubwürdig ist, d. h. wenn er fähig und ehrlich genug ist, ein richtiges Zeugniß abzulegen, so daß er die Wahrheit sagen kann und will, so verdient er, daß jedermann sein Zeugniß als hinlänglichen Ueberzeugungsgrund gelten lasse, mithin das, was er aussagt, auf Treu' und Glauben annehme. Da aber das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Zeugen selbst nie bis zur vollen Gewißheit gebracht werden kann, und da der material-historische Glaube eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen, mithin ein unvollständiges Wissen ist, so findet in Ansehung

desselben nur höchst mögliche Wahrscheinlichkeit statt.

Anmerkung.

Daß der historische Glaube (nähmlich der materiale) eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen sey, ist offenbar. Denn sein Object kann wahrgenommen, mithin empirisch gewußt werden (§. 96.). Wir setzen also voraus, daß derjenige, welcher ein Zeugniß von einer Thatsache ablegt, dieselbe wahrgenommen habe oder empirisch wisse, und vermittelst desselben wissen wir es nun auch. Dieses mittelbare Wissen ist aber ein unvollständiges Wissen. Denn ich kann nie völlig gewiß seyn, daß der Zeuge das, was er wahrgenommen haben will, auch wirklich wahrgenommen habe; ich nehme es nur auf Treu' und Glauben an, weil ich ihn für einen verständigen und ehrlichen Mann halte, und eben darum heißt das mittelbare historische Wissen ein Glauben. Daß aber jemand im Augenblicke der Wahrnehmung bey gesunden Sinnen und bey gesundem Verstande, daß er aufmerksam und besonnen genug war, um nicht selbst getäuscht zu werden; daß er ferner, indem er mir Bericht erstattete, der Wahrheit völlig getreu blieb, und sich weder bewußt noch unbewußt irgend eine Verfälschung der Thatsache zu Schulden kommen ließ — alles dieß läßt sich nicht mit Evidenz beweisen, sondern es ist und bleibt immer nur wahrscheinliche, vielleicht (wenn viele Zeugnisse zusammen stimmen) höchst wahrscheinliche Meinung, welche zu bezweifeln ungereimt wäre. Aber Gewißheit im strengen Sinne ist doch nie vorhanden. Ist nun überdieß

der Zeuge selbst kein unmittelbarer Zeuge, so daß, was er bezeugt, er selbst nur mittelbar weiß, d. h. auf das Zeugniß eines Andern glaubt, so vermindert sich auch jene Wahrscheinlichkeit, und die wahrscheinliche Meinung wird zur bloßen Vermuthung. Daher ist die Geschichte, besonders die alte, größten Theils nichts als ein Aggregat von Vermuthungen, die sich auf unsichere Zeugnisse gründen, indem man nicht weiß, ob die Urheber derselben unmittelbare oder mittelbare, fähige oder unfähige, ehrliche oder trügerische Zeugen waren. Eben darum ist der historische Skepticism, ob er gleich übertrieben werden kann, dem gründlichen Geschichtforscher nicht genug zu empfehlen. Es ist immer besser, in der Geschichte so wie im gemeinen Leben zu wenig als zu viel zu glauben.

§. 107.

Der formal-historische Glaube (§. 105.) kann nur dann als gültig zugelassen werden, wenn die Vernunftwahrheiten, worauf er sich bezieht, wirkliche Wahrheiten sind, und wenn der Glaubende, so weit es nach seiner subjectiven Beschaffenheit möglich ist, selbst prüft und das fremde Zeugniß nur als ein Mittel braucht, gewisse Wahrheiten der Vernunft in sich zu beleben und zu bestätigen. Daher dient der formal-historische Glaube sehr oft dem rationalen, und insonderheit dem moralisch-religiösen Glauben zu einem Introductionsmittel; er kann aber, wenn das Mittel zum Zwecke selbst erhoben wird, sehr

leicht in blinden Glauben und Aber-glauben ausarten.

Anmerkung 1.

Der formal-historische Glaube kann sich eigentlich auf Vernunftwahrheiten aller Art beziehen. So kann jemand einen mathematischen Lehrsatz, sogar ein ganzes philosophisches System auf Treu' und Glauben annehmen, wenn das Autos epha ein für das Subject hinlänglicher Grund des Fürwahrhaltens ist. Er findet aber am häufigsten statt in Ansehung moralisch-religiöser Wahrheiten, welche eigentlich Objecte des rationalen Glaubens sind. Wenn nähmlich in gewissen Subjecten die Vernunft wegen zufälliger Ursachen noch nicht die gehörige Reife erlangt hat (wie dieß bey Kindern und ungebildeten Menschen unter cultivirten Völkern oder bey ganzen noch rohen Völkern der Fall ist): so ist in ihnen auch der rationale Glaube noch nicht entwickelt. Sie bedürfen also eines äußeren Hülfsmittels, damit dieser Glaube aus der ursprünglich moralischen Anlage, in welcher er gleichsam als Keim noch verborgen liegt, sich nach und nach entwickele. Ein solches Hülfsmittel ist der formal-historische Glaube. Die moralisch-religiösen Wahrheiten der Vernunft werden ihnen von Andern vorgehalten und die Auctorität, das Zeugniß dieser Andern, reicht für sie schon hin, jene Wahrheiten anzunehmen. Der moralisch-religiöse Unterricht soll aber eigentlich jene Wahrheiten nicht dem Gemüthe gleichsam einpflanzen oder eingießen, sondern er soll nur das Gemüth des Lehrlings darauf hinleiten, so daß der rationale Glaube in ihm von selbst erzeugt werde. Daher darf von dem Sub-

jecte nicht gefordert werden, daß es auf eigene Prüfung in Ansehung des empfangenen Unterrichts Verzicht leiste (die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen gebe); sondern es muß ihm die eigene Prüfung, so weit dieselbe nach den jedesmahligen Umständen möglich ist, zur Pflicht gemacht und ihm dazu durch den Unterricht selbst Anleitung gegeben werden. Geschieht dieß nicht, so verwandelt sich der formal-historische Glaube in einen blinden oder thierischen Glauben (fides coeca s. bruta — der sogenannte Köhlerglaube), indem dadurch dem Menschen die Augen verschlossen werden, um dem Lichte der Vernunft den Eingang zu verwehren, und so der Mensch zu einem vernunftlosen Wesen herabgewürdigt wird. Eben dieses ist die Quelle alles Aberglaubens und aller Schwärmerey in Religionssachen; daher diese Quelle vorerst verstopft werden muß, ehe man die Menschen von diesen Übeln befreyen kann.

Anmerkung 2.

Der sogenannte Offenbarungsglaube (fides revelata) ist subjectiv betrachtet nichts anders als ein formal-historischer Glaube, ob er gleich, insofern er sich außer den geoffenbarten moralisch-religiösen Wahrheiten auch auf gewisse Thatsachen oder Begebenheiten bezieht, zugleich material-historisch ist. Er hat also eigentlich eine doppelte Grundlage, eine historische und eine rationale. Der Offenbarungsglaube, der sich auf Angelegenheiten der übersinnlichen Welt bezieht, wird auch aus der übersinnlichen Welt abgeleitet, d. h. es werden gewisse Thatsachen oder Erscheinungen der Sinnenwelt, wodurch den Menschen etwas Übersinnliches offenbar wurde, auf eine

Caussalität außerhalb der Sinnenwelt bezogen. Mit welchem Rechte, muß die philosophische Religionslehre in ihrem angewandten Theile untersuchen. Der Offenbarungsglaube setzt also schon den Glauben an eine übersinnliche Welt voraus, und soll bloß zur Belebung und Befestigung desselben dienen. Daher kann zwar der Offenbarungsglaube, wenn er das bleiben soll, nicht von allem Historischen entkleidet werden; aber eben so wenig darf man aus ihm das Rationale entfernen, wenn er nicht in den krassesten Aberglauben ausarten soll. Der rationale Glaube für sich kann auch Naturglaube (fides naturalis) heißen, weil der Mensch durch seine moralische Natur schon auf denselben geführt werden kann. Indessen kann auch im weitern Sinne aller Glaube Naturglaube heißen, der von keiner Offenbarung als abhängig gedacht wird.

§. 108.

Ein Glaube, dem objective Gründe entgegen stehen (§. 99.) oder dessen subjective Gründe nicht allgemeingültig sind (§. 100.), ist ein Irrglaube. Dieser heißt Wahnglaube, wiefern auf dessen Falschheit überhaupt gesehen wird, Aberglaube aber, wiefern er sich vornähmlich durch Verwechselung und Vermischung des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen ankündigt. Der Unglaube hingegen besteht in einer fehlerhaften Denkungsart, vermöge welcher man nichts für wahr halten will, als was man selbst durch objectiv zureichende Gründe eingesehen

hat. Leichtgläubigkeit ist ein Fehler, der aus Mangel an Verstande (entweder an natürlichem Verstande oder an Cultur des Verstandes) entspringt, ein Hang zum Glauben, ohne nach Gründen zu fragen, woraus dann weiter blinder Glaube und Aberglaube hervorgeht.

Anmerkung 1.

Aberglaube ist so viel als Afterglaube, es bedeutet mithin das Wort ursprünglich einen falschen Glauben überhaupt; durch den Sprachgebrauch aber ist es vorzüglich auf diejenige Art des falschen Glaubens beschränkt, welche sich dadurch äußert, daß man Natürliches und Übernatürliches auf gewisse Weise mit einander vermischt und verwechselt. Da dieß nun sowohl in Ansehung des Physischen selbst als in Ansehung des Moralisch-Religiösen geschehen kann, so läßt sich auch der Aberglaube in zwey Arten, den physikalischen und den moralisch-religiösen, eintheilen. Wer daher glaubt, daß Kometen und Nordlichter oder Krähengekrächz und Eulengeheul künftiges Unglück ankündigen, ist physikalisch — wer aber glaubt, daß er durch bloßes Fasten, Bethen und Singen Gott wohlgefällig werden könne, moralisch oder religiös abergläubig.

Anmerkung 2.

Unglaube ist vom Aberglauben wesentlich verschieden. Der Abergläubige glaubt zu viel, der Ungläubige zu wenig. Er will nähmlich durchaus nichts für wahr halten, als wofür sich objectiv zureichende Gründe anführen lassen. Wird diese fehlerhafte Den-

kungsart consequent durchgeführt, so führt sie nothwendig zur Irreligion, wenigstens theoretisch oder in der Speculation, obgleich daraus nicht nothwendig Irreligion in practischer Hinsicht folgt. Sobald aber der Unglaube selbst aus Immoralität, d. h. aus einer fehlerhaften Gesinnung, aus einem verdorbenen Herzen entspringt, so ist Irreligiosität damit nothwendig verknüpft. Daher wird der Unglaube mehr gefürchtet, als der Aberglaube; jener wird sogar oft gehaßt und verfolgt, dieser begünstigt oder wenigstens geduldet. Da überdieß die meisten Menschen (besonders der rohe Haufe) lieber zu viel als zu wenig glauben, so breitet sich auch der Aberglaube weit mehr aus als der Unglaube, und eben darum ist jener schädlicher als dieser. Wenn aber zu irgend einer Zeit der Unglaube sich eben so weit verbreitete, als der Aberglaube, und selbst unter den niedern Volksclassen um sich griffe, so würde er weit schädlicher werden, als dieser, weil durch ihn die Stützen fallen würden, worauf die Legalität der meisten Menschen beruht, nähmlich Furcht und Hoffnung. Da aber diese Legalität an sich keinen Werth hat und von der echten Moralität wesentlich verschieden ist, so kann auch der Aberglaube nicht als ein Beförderungsmittel der Moralität angesehen werden. Vielmehr ist er selbst der wahren Moralität hinderlich. Mithin sind Unglaube und Aberglaube zwey Abwege, die auf gleiche Weise zu vermeiden sind, um so mehr, da nach dem bekannten Ausspruche: Les extremes se touchent, aus dem Aberglauben oft Unglaube entspringt, und der Unglaube zuweilen am Ende auch in Aberglauben übergeht. — Übrigens kann man den Unglauben noch in den historischen und den ratio-

nalen eintheilen. Wer in Ansehung des Sinnlichen nichts auf das Zeugniß Anderer annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was er selbst wahrgenommen hat, mithin durch eigene Anschauung und Empfindung weiß, ist historisch — wer aber in Ansehung des Übersinnlichen nichts auf das Zeugniß seines Gewissens annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was sich demonstriren läßt, mithin apodictische Gewißheit hat, ist rational ungläubig. Die letzte Art des Unglaubens kommt in der Erfahrung weit häufiger vor, als die erste, welche sich immer nur als ein zu weit getriebener historischer Skeptizism äußert.

§. 109.

Das Meinen ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die zwar an sich nicht ungültig sind, aber doch zur Hervorbringung einer vollständigen und gewissen Ueberzeugung nicht zureichen. Dadurch unterscheidet es sich vom Wähnen, dessen Gründe schon an und für sich ungültig oder eingebildet sind (§. 94). Soll nun ein solches Fürwahrhalten überhaupt statt finden, so darf ihm kein Wissen oder Glauben entgegen stehen; denn ein objectiv oder subjectiv zureichender Grund des Gegentheils einer Meinung würde dieselbe geradezu als verwerflich beweisen.

§. 110.

Die Meinung muß aber auch ferner mit dem Wissen oder Glauben auf irgend eine Art

zusammen hängen, weil der Mangel dieses Zusammenhangs beweisen würde, daß die Meinung auf gar keinem gültigen Grunde beruhe, mithin bloßer Wahn oder Ueberredung sey. Ist jener Zusammenhang sehr entfernt, so heißt die Meinung eine bloße Vermuthung oder Muthmaßung. Ob aber gleich das Meinen mit dem Wissen oder Glauben näher oder entfernt zusammen hängen muß, so darf es doch mit keinem von beyden verwechselt werden.

Anmerkung.

Wenn ein Kritiker meint, eine gewisse Lesart sey die richtige, so muß er entweder aus eigener Einsicht der Manuscripte wissen oder auf das Zeugniß Anderer, von welchen die Manuscripte verglichen worden sind, glauben, daß jene Lesart in einem oder einigen derselben angetroffen werde. Wird sie nicht selbst in den Manuscripten angetroffen, aber doch solche Varianten, die mit der für richtig gehaltenen Lesart einige Ähnlichkeit haben, und die durch gewöhnliche Fehler der Abschreiber leicht aus jener Lesart entstehen konnten, so ist die Meinung des Kritikers zwar bloße Vermuthung (conjectura); aber sie ist doch nicht bloß aus der Luft gegriffen, sondern steht mit dem, was er von den Varianten einer gewissen Stelle weiß oder glaubt, in einigem Zusammenhange. Fände gar kein solcher Zusammenhang statt, sondern der Kritiker änderte die Lesart einer Stelle nach Belieben, indem er sich einbildete, der Verfasser des Buchs müßte gerade so geschrieben haben, wie es dem Kritiker den Worten und

Sachen nach gut dünkte: so wäre seine Vermuthung nichts weiter, als ein leerer Wahn, ein Product seiner Einbildungskraft, ein Hirngespinnst *). — Übrigens braucht man zuweilen das Wort: Meinen, anstatt: Wissen. Dieser Sprachgebrauch scheint aus einer übel verstandenen Bescheidenheit entsprungen zu seyn, indem man eine Behauptung, von deren Gültigkeit man aus objectiv zureichenden Gründen überzeugt war, doch nur als unvorgreifliche Meinung aufstellte. Allein wenn man nur wirklich etwas weiß, so ist es eine Art von Verrath an der Wahrheit, wenn man das Wissen für ein bloßes Meinen ausgibt. Da indessen der Mensch sich auch oft einbildet, etwas zu wissen, was er doch eigentlich nicht weiß, sondern nur meint oder gar bloß wähnt, und da das eingebildete Wissen schon oft mit dem anmaßendsten Tone und der unverschämtesten Großsprecherey für ein höchst gewisses Wissen ausgegeben worden ist: so ist es weniger tadelnswerth, das Wissen für ein Meinen, als das Meinen für ein Wissen auszugeben. — Eben so werden im gemeinen Redegebrauche auch die Ausdrücke: Glauben und Meinen, mit einander verwechselt. Man sagt z. B.: Ich glaube, es wird heute gut Wetter werden, statt: Ich meine u. s. w. Allein diese Unbestimmtheit des vulgären Sprachgebrauchs hebt den we-

---

*) Statt Hirngespinnst schreiben manche, und wenn ich nicht irre, selbst Wieland, zuweilen Hirngespenst. Allein der letzte Ausdruck ist offenbar falsch, weil er ein grober Pleonasm ist. Denn ein Gespenst ist eben ein Hirngespinnst; also wäre ein Hirngespenst ein Hirn-Hirngespinnst.

sentlichen Unterschied jener Ausdrücke und der dadurch bezeichneten Begriffe nicht auf. Die philosophische Sprache aber muß eben diesen Unterschied bemerklich machen, und daher im Gebrauche jener Ausdrücke möglichst bestimmt seyn.

§. 111.

So wie beym Wissen und Glauben Gewißheit (nähmlich dort objective hier subjective) statt findet (§. 93.): so findet beym Meinen bloße Wahrscheinlichkeit (mithin Ungewißheit) statt (§. 94.). Nun ist Gewißheit in Ansehung der Ueberzeugung nur dann möglich, wenn der oder die Gründe, worauf diese beruht, vollständig gegeben sind. Mithin findet bloße Wahrscheinlichkeit statt, wenn sie unvollständig gegeben sind, weil alsdann etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt, folglich man sich bewußt bleibt, daß das Gegentheil wohl möglich sey. Da nun diese Unvollständigkeit größer oder geringer seyn kann, so gibt es auch viele Grade der Wahrscheinlichkeit.

Anmerkung.

Da die Wahrscheinlichkeit vermöge dieser Grade bald stärker bald schwächer seyn kann, so wird auch das Wort Wahrscheinlichkeit bald im weitern bald im engern Sinne genommen. In jenem zeigt es den dem Meinen überhaupt eigenthümlichen Grad der Überzeugung an; in diesem steht die Wahrscheinlichkeit der

Unwahrscheinlichkeit entgegen. Eine Meinung heißt dann wahrscheinlich, wenn die Gründe dessen, was man für wahr hält, die Gründe für das Gegentheil übertreffen, unwahrscheinlich, wenn jene von diesen übertroffen werden. Hierbey hat man aber natürlich nicht bloß auf die Zahl, sondern auch auf das Gewicht der Gründe Rücksicht zu nehmen, nach der Regel: Non numeranda solum, sed et ponderanda sunt argumenta. Wenn daher die Gründe einer Meinung selbst nur wahrscheinlich sind (z. B. wenn man meint, es sey jemand dem Tode nahe, weil man vermuthet, daß er die Auszehrung habe): so ist die Wahrscheinlichkeit zusammengesetzt und die Überzeugung verliert dadurch an Stärke, da sie hingegen gewinnt, wenn die Wahrscheinlichkeit einfach ist, d. h. wenn die Gründe der Meinung ausgemacht und gewiß sind. Darum sind Hypothesen verwerflich, welche zu ihrer Unterstützung einer oder mehrerer Hülftshypothesen bedürfen. Denn eine Hypothese ist eine Möglichkeit, die man als Wirklichkeit annimmt, um dadurch eine anderweite gegebene Wirklichkeit zu erklären. Man setzt nähmlich etwas an sich Mögliches als wirklich, um daraus zu begreifen, wie ein anderes Wirkliches möglich sey. Reicht nun die Hypothese aus, dieß zu begreifen (z. B. das Copernikanische System als Hypothese betrachtet zur Erklärung der Himmels-Phänomene), so ist es wahrscheinlich, daß man das Wahre vorausgesetzt habe. Reicht sie aber nicht aus, sondern muß man noch zu anderweiten Hypothesen seine Zuflucht nehmen, um die Möglichkeit der ersten Hypothese zu begreifen (z. B. das Tychonische System) so wird die Wahrscheinlichkeit einer solchen Hypothese

eben dadurch vermindert, daß sie zu sehr zusammen gesetzt ist. Übrigens ist zwar das Meinen und mithin auch das Hypothesen-Machen in Sachen des Wissens eigentlich nicht erlaubt, indem man sich hier entweder entscheidend (es sey für oder wider) erklären, oder das Urtheil so lange aufschieben muß, bis man die Sache reiflich erwogen hat. Da aber der menschliche Geist nicht auf einmahl zur vollen Einsicht zu gelangen, sondern immer erst die Wahrheit gleichsam nur von fern zu ahnen pflegt, so darf Niemanden die Befugniß genommen werden, eine Meinung oder Hypothese als ein problematisches Urtheil vorläufig aufzustellen, um durch fortgesetzte Prüfung derselben nach und nach zur apodictischen Gewißheit zu gelangen.

§. 112.

Die Wahrscheinlichkeit ist entweder mathematisch oder dynamisch; jenes, wenn die Gründe gleichartig und von gleichem Werthe sind, mithin bloß gezählt zu werden brauchen; dieses, wenn die Gründe ungleichartig und von ungleichem Werthe sind, mithin gegen einander abgewogen werden müssen. Nur die erste Art der Wahrscheinlichkeit läßt sich berechnen.

Anmerkung.

Es haben sich einige philosophische Mathematiker oder mathematische Philosophen die Mühe gegeben, eine allgemeine Methode ausfindig zu machen, nach welcher die Wahrscheinlichkeit berechnet werden könnte. Sie betrachteten also die Wahrscheinlichkeit als eine

intensive Größe, die sich arithmetisch bestimmen ließe, und die Berechnung der Wahrscheinlichkeit als einen Theil der Mathesis intensorum. Allein sie bemerkten nicht, daß jene Methode nur auf wenig Fälle anwendbar ist, weil die Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen nicht bloß mathematisch, sondern dynamisch ist. Wenn nähmlich die Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruht, völlig gleichartig und von gleichem Werthe sind, so darf man nur die Gründe für und wider zählen. Die Gewißheit stellt dann eine ganze Zahl, die Wahrscheinlichkeit aber einen Bruch vor, dessen Zähler und Nenner in unendlich mannigfaltigem Verhältnisse stehen, mithin auch unendlich viele Differenzen geben können. Eine solche Berechnung der Wahrscheinlichkeit findet z. B. statt in Ansehung des Gewinnes oder Verlustes im Lotteriespiele oder in andern Glückspielen, wo der bloße Zufall herrscht, und sich nicht etwa die menschliche Kunst ehrlicher oder betrügerischer Weise einmischt. Denn alsdann müßte diese Kunst mit in Rechnung gebracht werden, und wie groß diese sey, oder wie weit sich ihr Einfluß erstrecke, läßt sich bloß unbestimmt (gleichsam nach dem Augenmaße) schätzen, nicht aber mathematisch ausmessen. Die dynamische Wahrscheinlichkeit kommt nun in der Geschichte, der Kritik und Auslegung, der Politik, der medizinischen Praxis, der Ökonomie, dem Handel, dem Kriege u. s. w. so häufig vor, daß man von jener Wahrscheinlichkeits-Arithmetik nur selten Gebrauch machen kann, und sich begnügen muß, ungefähr zu bestimmen, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich eine Meinung sey, welche man theoretisch gelten lassen, oder nach der man sich in der Praxis richten soll.

§. 113.

Wenn die Gründe für und wider eine Behauptung an Zahl und Werth einander gleich sind oder wenigstens zu seyn scheinen, so entsteht der Zustand des Zweifelns. Sind aber gar keine Gründe zur Entscheidung gegeben, so entsteht daraus Unentschiedenheit, welche dem Zweifel in Ansehung des Effectes gleich ist. In beyden Fällen entsteht Wahn oder Ueberredung, wenn man dennoch ein Urtheil wagt.

Anmerkung.

Beym Zweifeln urtheilt man nicht, weil man eben so viele und eben so wichtige Gründe zum Bejahen als zum Verneinen hat; das Subject hält also seinen Beyfall zurück (επεχει, daher εποχη. εφεκτικοι). Bey der Unentschiedenheit aber urtheilt man nicht, weil gar keine Gründe, weder für noch wider zur Bestimmung des Urtheils gegeben sind. Der Effect ist also in beyden Fällen derselbe — man urtheilt nicht; aber die Ursache ist verschieden — dort hat man entgegen gesetzte, hier gar keine Bestimmungsgründe. Daß gleichwohl der Effect derselbe ist, kommt daher, daß, wenn die Gründe pro und contra gleich sind, sie einander, wie positive und negative Größen in der Mathematik, aufheben, mithin es ebensoviel ist, als wenn gar keine Gründe da wären. Wenn man nun in solchen Fällen dennoch ein Urtheil wagt, so kann nur Willkühr oder Neigung entscheiden, und da diese als Bestimmungsgründe des Fürwahrhal-

tens völlig unstatthaft sind, so entspringt daraus nothwendig Wahn oder Überredung (§. 94.). Übrigens muß man wohl unterscheiden den Zweifel (dubitatio) oder das Zweifeln (dubitare) und einen Zweifel (dubium). Der letzte ist ein bloßer Gegengrund gegen eine Behauptung, welcher den Zweifel in Beziehung auf dieselbe hervorbringen kann. Wird ein solcher Grund zur Bestreitung eines Satzes wirklich vorgebracht, so heißt er ein Einwurf oder Einwand (objectio). Daher nennt man zuweilen Einwürfe auch dubia oder dubitationes. Ein Zweifel, dessen man sich noch nicht deutlich bewußt ist, heißt auch ein Scrupel. Etwas bezweifeln bedeutet aber auch oft so viel als, es nicht glauben, oder es für unwahrscheinlich halten.

§. 114.

Der Zweifel ist entweder logisch oder trascendental. Jener besteht in einem bloßen Aufschieben des Urtheils und entspringt aus der Maxime, der Entscheidung sich so lange zu enthalten, bis man die Entscheidungsgründe gehörig aufgesucht und reiflich erwogen hat. Dieser besteht in einem völligen Aufgeben des Urtheils und entspringt aus der Voraussetzung, daß es der menschlichen Erkenntniß überhaupt an sichern Principien fehle und sich daher nichts mit Gewißheit behaupten lasse.

Anmerkung.

Die Maxime des logischen Zweiflers ist eine für die Erforschung der Wahrheit sehr wichtige Klugheitsregel. Des Cartes empfahl dieselbe vorzüglich; daher man den logischen Zweifel auch den Cartesianischen nennen kann. Gründliche Prüfung einer jeden Behauptung, um zu einer gewissen Erkenntniß zu gelangen, ist sein Charakter und sein Zweck. Der transcendentale Zweifler leistet schlechthin Verzicht auf alles entscheidende Urtheil, weil er an der Wahrheit selbst verzweifelt. Er bestreitet alles, nicht um zur Gewißheit zu gelangen, sondern um die Ungewißheit aller Erkenntniß darzuthun, mithin um die Erkenntniß selbst als wahre und gewisse Erkenntniß zu vernichten. Pyrrho unter den Alten und (wiewohl nicht in demselben Umfange) David Hume unter den Neuern waren diesem transcendentalen Zweifel vorzüglich ergeben; daher man ihn auch den Pyrrhonischen oder Humischen Zweifel nennen kann. Logisch heißt jener Zweifel, weil er nothwendige Bedingung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniß ist; transcendental dieser, weil er das transcendentale (ursprüngliche) Verhältniß des erkennenden Subjectes zu den Objecten der Erkenntniß betrifft. Jener könnte auch der formale, dieser der materiale heißen. Der materiale Zweifel ist, als eine besondere Methode des Philosophirens gedacht, nichts anders als der sogenannte Skepticism, wie der folgende Abschnitt lehrt.

Der didactischen Methodenlehre
zweytes Hauptstück.
Von den Methoden des Philosophirens.

§. 115.

Unter einer Methode des Philosophirens ist zu verstehen das Verfahren der philosophirenden Vernunft, um zu irgend einer philosophischen Erkenntniß zu gelangen, wiefern dasselbe einer gewissen Regel unterworfen ist.

Anmerkung.

Jeder Philosophirende will unstreitig durch sein Philosophiren irgend eine Erkenntniß, sie sey von so großem oder so kleinem Umfange als sie wolle, in sich erzeugen, und zwar eine Erkenntniß, die nicht bloß für ihn, sondern auch für alle Andere, welche mit ihm philosophiren möchten, gültig seyn soll. Er darf sich also hierbey nicht dem blinden Ungefähr überlassen, so daß er durch bloßes Herumtappen auf gut Glück jene Erkenntniß zu erhaschen suchte, sondern er muß einer gewissen Regel folgen. Denn eine Regel gibt dem Verfahren Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst,

und macht schon als bloße Regel auf allgemeine Gültigkeit wenigstens Anspruch, da hingegen Regellosigkeit durch sich selbst darauf Verzicht leistet und Disharmonie in der Erkenntniß zur nothwendigen Folge hat. Nur ein regelmäßiges Verfahren der philosophirenden Vernunft kann also auf den Titel einer Philosophirmethode Anspruch machen. Da sich indessen mehrere Regeln als möglich denken lassen, welche verschiedene Subjecte beym Philosophiren befolgen, so muß es auch mehrere Philosophirmethoden geben, und es entsteht daher die Frage, welche von allen möglichen Methoden die vorzüglichste sey, d. h. welche am sichersten zu einer allgemeingültigen philosophischen Erkenntniß führe.

§. 116.

Es kann nicht mehr Methoden des Philosophirens geben, als es Systeme der Philosophie gibt. Da nun bloß drey Hauptsysteme der Philosophie möglich sind (§. 67. Anm. 1.), so gibt es auch nur drey Hauptmethoden des Philosophirens.

Anmerkung.

Es ist sehr natürlich, daß ein anderes Verfahren im Philosophiren auch auf ein anderes Resultat führt, und daß daher System und Methode in der engsten Verbindung, gleichsam in Wechselwirkung auf einander, stehen. Abstrahirt man nun von den Verschiedenheiten einzelner philosophischen Systeme, wieferne jene Verschiedenheiten bloße, durch die Individualität der Philosophirenden erzeugte, Modificationen eines und

eben desselben Grundsystems sind: so gibt es, wie in der Elementarlehre ausführlich gezeigt worden, nur drey Hauptsysteme der Philosophie, nähmlich ein thetisches, ein antithetisches und ein synthetisches. Also gibt es, wenn man ebenfalls von den Modificationen der Methoden, welche einzelne philosophische Denker im Philosophiren befolgten, abstrahirt, auch nur drey Hauptmethoden des Philosophirens, nähmlich eine thetische, eine antithetische und eine synthetische. Will man statt dieser Ausdrücke bekanntere, so kann man auch sagen: Das Verfahren in der Philosophie oder das Philosophiren selbst ist entweder dogmatisch, oder skeptisch, oder kritisch. Denn Dogmatizism, Skepticism und Kriticism bedeuten nicht Systeme der Philosophie, sondern nur Methoden des Philosophirens, obgleich diese Methoden mit jenen Systemen in enger Verbindung stehen.

§. 117.

Der wesentliche Charakter des Dogmaticismes oder der thetischen Methode besteht darin, daß der Philosophirende ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Gränzpunct der philosophischen Erkenntniß alles für wahr und gewiß hält, was er aus gewissen (ausdrücklich oder stillschweigend) als gültig angenommenen Sätzen folgerecht abzuleiten vermag, daß er also seine Principien willkührlich setzt und mit seinen Speculationen die natürlichen Gränzen der Erkenntniß über-

schreitet, mithin transcendent philosophirt.

Anmerkung.

Jeder echte Dogmatiker geht von Principien aus und strebt nach der höchst möglichen Consequenz in der Ableitung seiner anderweiten Behauptungen aus jenen Principien. Aber diese Consequenz allein verbürgt ihm schon die Gültigkeit seines Systems. Die Principien selbst stellt er entweder ausdrücklich und mit deutlichem Bewußtseyn als solche auf oder sie schweben ihm nur dunkel vor und er setzt sie daher stillschweigend voraus. Im letzten Falle vermag er sich gar nicht über die Gültigkeit seiner Principien zu rechtfertigen. Im ersten Falle aber meint er, diese Gültigkeit verstehe sich von selbst und er brauche sich darüber nicht weiter zu rechtfertigen. Da er aber bey seinem Philosophiren keine Rücksicht auf diejenigen Schranken nimmt, welche seiner Erkenntniß durch den ursprünglichen Gränzpunct des Philosophirens bestimmt sind, so kann es nicht fehlen, daß er, indem er sich durch sein Nachdenken auf den höchsten Standpunct der Speculation erheben will, schon bey Aufstellung seiner Principien diesen Standpunct überfliegt, und in Regionen sich verliert, wo keine Wahrheit und Gewißheit für den menschlichen Geist mehr möglich ist. In Ermangelung sicherer Entscheidungsgründe nimmt er also irgend eine beliebige Behauptung schlechtweg als wahr und gewiß an, setzt sie als unbezweifeltes Dogma, und braucht sie als Ableitungsprincip anderer Behauptungen, die großen Theils eben so überschwenglich seyn werden, als das Princip selbst. Willkühr und Transcendenz sind

daher charakteristische Merkmahle des Dogmatizismes. Aus denselben entspringen als nothwendige Folgen Einseitigkeit, Parteylichkeit, Anmaßlichkeit, Rechthaberey und unduldsame Härte in Bestreitung fremder Behauptungen, die man mit seinen Principien nicht in Einstimmung bringen kann. Man kann daher den Dogmaticism als den philosophischen Despotism betrachten. Denn der politische Despotism äußert sich ebenfalls durch Willkühr in seinen Anordnungen und Überschreitung der für die Sicherheit des Rechts nothwendigen Schranken der Ausübung der höchsten Gewalt durch gewisse Personen im Staate. Daß nun eine solche Methode zu philosophiren auf keine allgemeingültige philosophische Erkenntniß führen könne, erhellet eben daraus, daß sie willkührlich und transcendent verfährt, mithin eine Menge von unstatthaften Behauptungen veranlassen muß, die, da verschiedene Dogmatiker von ganz verschiedenen Principien ausgehen können, einander widerstreiten werden, ohne doch einander gründlich zu widerlegen. Daher sind so viele dogmatische Lehrgebäude in der Philosophie entstanden, daß die Geschichte dieser Wissenschaft fast nichts als eine Erzählung der mannigfaltigen dogmatischen Verirrungnn der philosophirenden Vernunft ist. Das dogmatische oder thetische Philosophiren muß also gänzlich aufgegeben werden, wenn die philosophirende Vernunft mit einigem Erfolge sich ihrem Ziele annähern soll.

§. 118.

Der wesentliche Charakter des Scepticismes oder der antithetischen Me-

thode besteht darin, daß der Philosophirende jede philosophische Behauptung, die sich als wahre und gewisse Erkenntniß ankündigt, bestreitet, weil er die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß überhaupt bezweifelt, mithin auf ein entscheidendes Urtheil in philosophischer Hinsicht durchaus Verzicht leistet.

Anmerkung.

Der Skepticism ist zwar zunächst nur gegen den Dogmaticism gerichtet. Er opponirt und protestirt unaufhörlich gegen dessen willkührliche Anmaßungen, indem er entweder die Principien desselben in Anspruch nimmt oder dessen Blößen in den Folgerungen aus jenen Principien aufdeckt. Aber hierbey bleibt der Skeptiker nicht stehen und kann auch nicht füglich stehen bleiben. Denn sobald er gefragt wird, was er denn selbst für wahr und gewiß halte, so bleibt ihm nichts übrig, als entweder selbst irgend etwas dogmatisch zu behaupten, oder geradezu alles zu bezweifeln und zu verneinen. Das Erste kann er nicht, wenn er nicht selbst wegen seiner dogmatischen Behauptung in Anspruch genommen werden will. Also bleibt ihm nur das Zweyte übrig. Er muß sich dem transcendentalen Zweifel (§. 114.) ergeben, d. h. auf alles entscheidende Urtheil Verzicht leisten und alle Erkenntniß für unsicher und ungewiß ausgeben. Hier findet er sich aber in einem neuen Dilemma befangen. Man kann ihn nähmlich wieder fragen, ob der Satz: Alles ist ungewiß, von ihm selbst für gewiß oder für ungewiß gehalten werde. Hält er ihn für gewiß, so widerspricht

er sich, indem er alles für ungewiß erklärt und doch diese seine Behauptung für gewiß hält. Hält er ihn für ungewiß, so bezweifelt er seinen eigenen Skepticism und er steht dann wieder mit sich selbst im Widerspruche. Die alten Skeptiker fielen wirklich auf dieses Extrem, indem sie sagten: Nihil sciri posse, ne id ipsum quidem. Und in der That muß der consequente Skepticism sich selbst mit einschließen. Dadurch aber hebt er sich selbst wieder auf. Denn wenn auch das nicht einmahl gewiß ist, daß nichts gewiß sey, so verzweifelt der Skeptiker an sich selbst, und er weiß eigentlich gar nicht, was er will. Wozu bestreitet er denn die Behauptungen des Dogmatikers? Doch wohl, um das Irrige und Falsche in ihnen zu zeigen? Aber der menschliche Geist will nicht bloß das Irrige und Falsche einsehen, sondern auch das entgegen stehende Wahre erkennen. Gibt es gar kein entgegen stehendes Wahre, so gibt es auch eigentlich nichts Irriges und Falsches. Denn es ist etwas nur in so fern irrig und falsch, als es der Wahrheit widerstreitet. Und wenn ich einsehe, daß etwas irrig und falsch sey, so muß ich doch diese Einsicht selbst für wahr halten, sonst hab' ich kein Recht, jenes als irrig und falsch zu verwerfen. Der Skepticism ist also, wenn er zu gar keinem gewissen Resultate führen soll, ein völlig zweckloses Disputirspiel. Er kann demnach, so heilsam er auch als Zuchtmeister des Dogmaticismes ist, an und für sich selbst nicht gebilligt werden. Daher hat das skeptische oder antithetische Philosophiren nur einen relativen Werth (nähmlich in Beziehung auf die dogmatischen Philosophen, um die stolzen Anmaßungen derselben nieder zu schlagen und sie vorsichtiger

und bescheidener in ihren Speculationen zu machen) aber keinen absoluten. Denn es kommt dadurch keine allgemeingültige philosophische Erkenntniß zu Stande, vielmehr geht der Skepticism auf Vernichtung einer solchen Erkenntniß aus *). Da aber das Bedürfniß einer solchen Erkenntniß in theoretischer und practischer Hinsicht dem menschlichen Geiste stets fühlbar bleibt, so vermag auch der Skepticism den Dogmaticism nie zu vertilgen; sondern, wenn auch jener diesen in einer gewissen Form zerstört hat, so hebt dieser dennoch über kurz oder lang sein Haupt in einer andern Gestalt empor. So wie nun der Dogmaticism ein philosophischer Despotism ist (§. 117. Anmerkung), so kann man den Skepticism einen philosophischen Anarchism nennen. Denn da er in der Philosophie gar keine sichern Erkenntnißprincipien zuläßt, so müßte auf dem Gebiethe der Philosophie eine totale Anarchie statt finden, wenn der Skepticism auf demselben herrschend wäre, wofern anders dann noch von einem Gebiethe der Philosophie die Rede seyn könnte **).

---

*) Daher haben sich die Skeptiker mit Unrecht Zetetiker (ζητητικοι) genannt; denn sie suchen eigentlich keine wahre und gewisse Erkenntniß, sondern widerstreben derselben. Schicklicher heißen sie auch Aporetiker (απορητικοι), weil sie den transcendentalen Zweifel zur Grundmaxime ihres Philosophirens machen.

**) Der Skepticism ist auf der einen Seite eine sehr natürliche Art zu philosophiren, sobald man die Mängel der vorhandenen dogmatischen Lehrgebäude einsieht und doch kein besseres an deren Stelle zu setzen

§. 119.

Der wesentliche Charakter des Kritizismes oder der synthetischen Metho-

weiß. Auch ist diese Art zu philosophiren sehr bequem, indem es weit leichter ist, eine Behauptung zu bestreiten, als selbst etwas zu beweisen. Überdieß schmeichelt sie der Eitelkeit, indem sie dem Philosophirenden, der im Stande ist, die Mängel aller dogmatischen Theorien zu durchschauen und sich dabey doch eines entscheidenden Urtheils zu enthalten, den Schein der Überlegenheit und zugleich der Bescheidenheit gibt. Aber auf der andern Seite ist sie der Natur des menschlichen Geistes so zuwider, daß selbst der Skeptiker sich nicht stets im Zustande der absoluten Epoche oder durchgängigen Aphasie behaupten kann, sondern wenigstens insgeheim der einen oder andern Meinung seinen Beyfall gibt, und entweder für die Affirmative oder für die Negative eingenommen ist. Auch ist die gepriesene Ataraxie der Skeptiker nichts weniger, als eine nothwendige Folge des Skepticismes. Denn woferne dieselbe nicht etwa eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit selbst ist (was wohl eben keine gute Folge des Skepticismes wäre), so muß das Zweifeln an aller Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß das Gemüth, um so mehr beunruhigen, je lebhafter ein Mensch seiner höhern Bestimmung eingedenk ist, und je inniger er zur Erreichung derselben eine sichere Richtschnur seines Thuns und Lassens und einen festen Grund seines Glaubens und Hoffens wünschen muß. Der Skepticism ist daher für Moralität und Religiosität keines Wegs so gefahrlos, als man beym ersten Anblicke glauben möchte. Wenn übrigens einige den Skepticism einen negativen

de besteht darin, daß der Philosophirende auf der einen Seite weder willkührlich noch transcendent verfährt, sondern, indem er sich zuförderst allgemeingültiger Principien und durch dieselben des absoluten Gränzpunctes der philosophischen Erkenntniß zu bemächtigen sucht, mit steter Rücksicht auf beydes die ursprünglichen Gesetze seiner Thätigkeit erforscht, auf der andern aber weder alles bezweifelt noch alles für wahr und

---

Dogmaticism genannt und ihn dem positiven oder dem schlechthin sogenannten Dogmaticisme entgegen gesetzt haben, so kann jene Benennung in soferne statt finden, als der Skeptiker die Behauptung: Nichts ist gewiß, als ein zweifelloses Dogma aufstellt und als Princip seiner Philosophie den Principien der Dogmatiker entgegensetzt. Sofern aber der consequente Skeptiker seinen Zweifel selbst in jenen Satz mit einschließt, hat er eigentlich mit dem Dogmatiker nichts weiter gemein, als daß es seiner Philosophie (wenn man ein zweckloses Pro- und Contra- disputiren Philosophie nennen will) an einem Fundamente fehlt. Per indirectum aber hat der Skepticism zur Entstehung des antithetischen dogmatischen Systems der Philosophie (des Idealismes) Veranlassung gegeben. Denn nachdem die Skeptiker angefangen hatten, die Realität der Außenwelt zu bezweifeln, konnte es nicht an Dogmatikern fehlen, welche sie geradezu läugneten. Daher ist der Dogmaticism nur vermittest des Skepticismes von einem Extreme zum andern übergegangen.

gewiß hält, was den Schein der Wahrheit und Gewißheit an sich trägt, sondern jede Behauptung, bevor er sie als Lehrsatz in das System seiner Ueberzeugungen aufnimmt, sorgfältig und genau prüft.

Anmerkung 1.

Der Kriticism oder die synthetische Methode vermeidet die Fehler der beyden vorhergehenden Methoden und vereinigt in sich das Gute derselben. Sie ist dogmatisch und skeptisch zugleich, wie das System des transcendentalen Synthetismes, das aus dieser Methode hervorgeht, realistisch und idealistisch zugleich ist. Sie hat mit dem Dogmaticisme gemein, daß sie von Principien ausgeht, aber sie vermeidet bey Aufstellung derselben alle Willkühr und Transcendenz. Sie hat mit dem Skepticisme gemein, daß sie bey allen Behauptungen das Für und Wider reiflich erwägt, aber sie will dadurch nicht alle Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß vernichten, sondern das Wahre und Gewisse erforschen und von dem Falschen und Ungewissen rein absondern. Die synthetische Methode ist also die eigentliche zetetische, und der Kriticism der wahre philosophische Republikanism. Denn wer kritisch philosophirt, handelt weder im despotischen noch im anarchischen, sondern im echt republikanischen Geiste, indem vermöge des kritischen Verfahrens jedem, der vernünftige Gründe vorzubringen weiß, als Bürger des philosophischen gemeinen Wesens das Recht zukommt, die allgemeine Menschenvernunft in seiner Person zu repräsentiren und seine Überzeugung nicht als bloße Privatmeinung, sondern als Gesetz für alle

denkende Mitbürger geltend zu machen, da hingegen der Dogmaticism nur seinem Systeme gehuldigt wissen will, und der Skepticism zum voraus jede Behauptung verurtheilt, welche auf wissenschaftliche Evidenz Anspruch macht. Die synthetische oder kritische Philosophirmethode ist also einzig und allein dasjenige Verfahren, bey welchem die Freyheit des eigenen Urtheils mit der strengsten Gesetzmäßigkeit im Denken vereinbar ist, welches also auch am sichersten auf Resultate führen muß, die der allgemeinen Beystimmung würdig sind. — Übrigens darf der Kriticism nicht mit dem Kanticisme verwechselt werden. Denn obwohl Kant in seinen kritischen Schriften wirklich nach kritischer Methode überhaupt verfahren ist, so kommt doch diese Methode in jenen Schriften mit gewissen eigenthümlichen Modificationen vor, die nicht als charakteristische Bestimmungen derselben angesehen werden dürfen. Noch weniger darf Kriticism mit kritischer oder kantischer Philosophie verwechselt werden. Denn jener ist Methode, diese System, und zwar entweder ein kritisches, d. h. nach kritischer Methode aufgeführtes System überhaupt, oder ein kantisch-kritisches System, in welchem Mängel und Fehler mancherley Art vorkommen mögen.

Anmerkung 2.

Alles Philosophiren ist anfangs dogmatisch; denn man lernt den Gränzpunct des Philosophirens und die dadurch bestimmten Schranken der philosophischen Erkenntniß nur durch Philosophiren kennen. Bevor man also diese Kenntniß erlangt hat und die mannigfaltigen Abwege weiß, auf welche die Speculation ohne diese Kenntniß gerathen kann, so lange ist das Philosophi-

ren nichts weiter als ein Dogmatisiren, durch welches die verschiedensten, oft einander geradezu entgegen gesetzten Lehrmeinungen zum Vorschein kommen. Wenn nun die philosophirende Vernunft sich einige Zeit mit dogmatischen Speculationen beschäftigt und dadurch einige Stärke im Speculiren gewonnen hat, so fängt sie auch an skeptisch zu philosophiren. Denn aus den verschiedenen einander widerstreitenden Lehrmeinungen des Dogmaticismes entspringt sehr natürlich der Gedanke, ob wohl auch in allen diesen Behauptungen etwas Wahres und Gewisses enthalten, ja ob wohl überhaupt dem menschlichen Geiste eine wahre und gewisse Erkenntniß erreichbar seyn möchte. Dieser Gedanke entwickelt sich immer mehr und wird zur skeptischen Denkart, für und wider alles zu disputiren und nichts mit Gewißheit zu behaupten. Es werden sogar die skeptischen Argumente gegen die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß (τροποι της εποχης) in ein System gebracht und so eine besondere Art zu philosophiren zu einer wirklichen Philosophie, genannt skeptische Philosophie, erhoben. Von nun an beginnt ein langer Kampf zwischen dem Dogmaticisme und Skepticisme, der nicht eher enden kann, als bis eine bessere Methode zu philosophiren die Vorzüge jener beyden in sich vereinigt, ohne sich ihre Fehler zu Schulden kommen zu lassen. Denn wenn der Kampf des Dogmaticismes und Skepticismes nicht zwecklos seyn soll, so kann er nicht ewig dauern, sondern er muß endlich auf Resultate führen, wodurch die Ansprüche beyder an einander befriedigt und die philosophirende Vernunft mit sich selbst in Einstimmung gebracht wird.

Anmerkung 3.

Man hat zuweilen außer den bisher charakterisirten drey Methoden des Philosophirens noch eine vierte, die eclectische, empfohlen. Allein da sich außer dem thetischen, antithetischen und synthetischen Verfahren der philosophirenden Vernunft weiter kein regelmäßiges Verfahren denken läßt, so ist der Eclecticism eigentlich keine Methode des Philosophirens, sondern vielmehr eine Unmethode. Denn er besteht lediglich darin, daß man, ohne von Principien auszugehen, aus allen Systemen verschiedener Philosophen allerley zusammen rafft, was einem gerade das Wahrscheinlichste dünkt. Auf diese Art kommt aber bloß ein Aggregat heterogener Meinungen, welche das lose Band des Zufalls zusammen gereihet hat, zu Stande, nicht aber eine fest gegründete und innig zusammenhängende Wissenschaft, kein System, in dem alle Theile durch die Idee des Ganzen und alle Behauptungen durch Principien bedingt sind. Der Eclecticism ist also nichts anders als ein seichter Syncretism; denn durch ihn werden alle Systeme in ein Chaos confusum zusammen gemischt. Eine echte Auswahl kann nur kritisch getroffen werden. Denn die wahre Krisis prüft jedes System und jede einzelne Behauptung unparteyisch und behält überall das Beste; aber sie findet dasselbe nicht durch beliebiges Zusammenraffen, sondern indem sie von sichern Principien ausgeht, biethet sich das Wahre und Gute, was in andern Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar, und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, die einer wahren Wissenschaft angemessen ist. Es gibt also

nur drey Methoden des Philosophirens, nähmlich:

I.) Thetische Methode — Dogmaticism.

II.) Antithetische Methode — Skepticism.

III.) Synthetische Methode — Kriticism.

Eben so gab es oben nur drey Systeme der Philosophie, nähmlich:

I.) Thetisches System — Realism.

II.) Antithetisches System — Idealism.

III.) Synthetisches System — Synthetism.

Mithin sind alle besondern Methoden und alle besondern Systeme einzelner Philosophen nur verschiedene Modificationen jener drey Grundmethoden und dieser drey Grundsysteme.

Der philosophischen Methodenlehre zweyter Abschnttt.

Architectonische Methodenlehre.

§. 120.

Da durch die kritische Methode des Philosophirens die philosophische Erkenntniß ein wissenschaftliches oder systematisches Ganze werden soll, so muß sich von diesem Ganzen im voraus ein architectonischer Grundriß entwerfen lassen. In diesem Grundrisse muß zuerst die Idee des Ganzen selbst und sodann dieser Idee gemäß die Zahl, die Beschaffenheit und das Verhältniß der einzelnen Theile des Ganzen bestimmt werden. Folglich zerfällt die architectonische Methodenlehre wieder in die Lehre vom Begriffe der Philosophie und in die Lehre von den Theilen der Philosophie, als zwey untergeordnete Theile.

Anmerkung.

Daß vom Begriffe und von den Theilen der Philosophie erst am Ende der Fundamentalphilosophie gehandelt wird, liegt in der Natur der Sache. Denn man kann den Begriff und die Theile einer Wissenschaft nicht eher genau bestimmen, als bis man sich der Principien einer Wissenschaft bemächtigt hat. Da indessen jedem, der eine Wissenschaft auch nur zu bearbeiten anfangen will, schon eine dunkle Idee von dem Inhalte und Umfange derselben vorschweben muß, so sind bereits oben in der Einleitung zur Fundamentalphilosophie vorläufige Erklärungen darüber gegeben worden, welche nun in diesem letzten Abschnitte derselben ihre Bestätigung erhalten werden.

Der architectonischen Methodenlehre
erstes Hauptstück.
Vom Begriffe der Philosophie.

§. 121.

Der Begriff der Philosophie, als einer eigenthümlichen Wissenschaft, muß sich von den Begriffen aller andern Wissenschaften durch die Eigenthümlichkeit der philosophischen Erkenntniß unterscheiden.

§. 122.

Die philosophische Erkenntniß soll ein Wissen von einem gewissen Gegenstande seyn, und eben daraus soll die Wissenschaft Philosophie genannt, entspringen.

§. 123.

So vielerley Arten des Wissens es gibt, so vielerley Arten der Erkenntniß muß es auch geben. Nun gibt es zuvörderst ein empirisches und ein rationales Wissen (§. 96.)

also gibt es auch eine empirische und rationale Erkenntniß.

§. 124.

Daß die philosophische Erkenntniß keine empirische sey, versteht sich von selbst. Denn der Philosoph ist eben nur dadurch Philosoph, daß er sich über die bloße Empirie durch Selbstthätigkeit seiner Vernunft erhebt und das Ursprüngliche oder a priori Bestimmte als Bedingung des Empirischen zu erforschen sucht. Mithin ist seine Erkenntniß ihrem wesentlichen Charakter nach rational.

Anmerkung.

Der Philosoph geht zwar von etwas Empirischen nähmlich von Thatsachen des Bewußtseyns aus, weil nur diese unmittelbar gewiß sind, und bedient sich derselben als materialer Erkenntnißprincipien (§. 40 bis 44.). Aber eben weil er von denselben ausgeht, so dienen sie ihm nur als Anfangspuncte des Philosophirens (αρχαι), an welche er seine höheren Untersuchungen anknüpft. Der eigentliche Gegenstand seiner Nachforschung sind nicht jene Thatsachen selbst, sondern das Ursprüngliche, als transcendentale Bedingung des Empirischen, die a priori bestimmten Gesetze seiner Thätigkeit, wovon eben jene Thatsachen abhängen. Diese Gesetze kann er nur durch selbstthätige Speculation seiner Vernunft kennen lernen. Folglich ist seine Erkenntniß in Rücksicht ihres Gehalts (materia) eine rationale Erkenntniß.

§. 125.

Da das rationale Wissen theils mathematisch theils philosophisch ist (§. 97.) so ist auch die rationale Erkenntniß theils mathematisch theils philosophisch. Die philosophische Erkenntniß unterscheidet sich also von der mathematischen eben dadurch, wodurch sich das philosophische Wissen vom mathematischen unterscheidet.

Anmerkung 1.

Der Philosoph construirt seine Begriffe eben so wohl als der Mathematiker, wie bereits oben (in den Anmerkungen zum 97. §.) erwiesen worden. Aber dieser construirt sie durch und für das Anschauungsvermögen — intuitiv — jener durch und für das Denkvermögen — discursiv. Dieser Unterschied ist lediglich formal, ob er gleich aus dem verschiedenen Gehalte der Mathematik und Philosophie nothwendig entspringt. Die philosophische Erkenntniß ist also in Rücksicht ihrer Gestalt (forma) eine discursive Erkenntniß.

Anmerkung 2.

Da die Thatsachen des Bewußtseyns nur durch innere Anschauung, durch Selbstanschauung des Ichs als philosophirenden Subjectes aufgegriffen werden können; da ferner die Begriffe von dem Ursprünglichen im Ich nur discursiv construirt werden, und die-

se Construction eine intellectuelle Thätigkeit des Gemüths ist; und da endlich jene Selbstanschauung und diese intellectuelle Thätigkeit zusammengenommen diejenige Operation constituiren, welche man Philosophiren nennt: so kann man wohl sagen, die philosophische Erkenntniß beruhe auf intellectueller Anschauung. Denn das Philosophiren ist selbst nichts anders als eine mit intellectueller Thätigkeit verbundene Selbstanschauung. Vergl. §. 79. Anm. 5.

§. 126.

Die Philosophie ist also die zur Wissenschaft (in formaler Bedeutung, §. 98.) oder zum System erhobene philosophische Erkenntniß, mithin die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der gesammten Thätigkeit unseres Geistes — oder — von der Urform des Ichs.

Anmerkung 1.

Die Urform (forma originaria) des Ichs bedeutet nichts anders als dessen ursprüngliche Handlungsweise (forma agendi originaria, §. 74.). Die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs aber ist bestimmt durch die Gesetze seiner Thätigkeit, wieferne sich die Vermögen des Ichs bey ihrer Wirksamkeit nach denselben richten und dadurch in gewisse Schranken ursprünglich eingeschlossen sind. Da nun die philosophische Erkenntniß eben dieses Ursprüngliche

zum Gegenstande hat (§. 124.): so kann man mit Recht sagen: Die Philosophie ist die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit, oder von dem, was in unserem Gemüthe a priori bestimmt ist, oder noch kürzer von der Urform des Ichs.

Anmerkung 2.

Mit dieser Bestimmung des Begriffs der Philosophie stimmen auch größten Theils die Erklärungen überein, welche die Philosophen von jeher von ihrer Wissenschaft gegeben haben. Den Worten nach lauten freylich diese Erklärungen sehr verschieden; auch enthalten dieselben bald mehr, bald weniger Merkmahle, oder die Merkmahle sind nicht präcis genug angegeben. Aus allen aber leuchtet eine gewisse den Philosophen bald dunkler bald heller vorschwebende und sie bey ihren Untersuchungen leitende Idee hervor, vermöge welcher sie nach den höchsten und letzten Gründen der menschlichen Überzeugungen und Handlungen forschten, und diese Gründe in demjenigen zu finden glaubten, was in der menschlichen Erkenntniß (der theoretischen und practischen) allgemein und nothwendig sey. Jene Gründe aber können nur in den ursprünglichen Gesetzen der Thätigkeit des menschlichen Geistes liegen, durch welche zugleich dasjenige bestimmt ist, was im Theoretischen und Practischen für alle Menschen nothwendiger Weise gültig ist. Also war es eigentlich den Philosophen von jeher um wissenschaftliche Erkenntniß des Ursprünglichen oder das a priori Bestimmten in unserem Gemüthe zu thun,

ob sie gleich dasselbe oft mit dem Empirischen oder a posteriori Bestimmten verwechselten und vermischten, weil sie sich jenen Zweck nicht deutlich genug dachten. Unstreitig gebührt Kanten die Ehre, daß er zuerst durch seine transcendentalen Untersuchungen den wahren Charakter der Philosophie genau bezeichnet, und sich schon dadurch ein Verdienst um die Philosophie erworben hat, das von keinem seiner Nachfolger je verdunkelt werden kann.

Der architectonischen Methodenlehre zweytes Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie.

§. 127.

Das System der Philosophie muß zuförderst aus zwey Haupttheilen bestehen, wovon der eine die philosophische Grundlehre (archologia philosophica s. philosophia fundamentalis) und der andere die abgeleitete Philosophie (philosophia derivativa) heißen kann.

Anmerkung 1.

Unter Theilen der Philosophie ist nichts anders zu verstehen als die einzelnen Disciplinen, welche das Ganze der Wissenschaft, Philosophie genannt, ausmachen. Denn obgleich dieses Ganze, wie ein organischer Körper, in allen seinen Theilen aufs innigste zusammen hängt, so daß kein Theil ohne den andern ein vollständiges Ganze der Erkenntniß ausmachen kann: so erfordert es doch die Beschränktheit des menschlichen Denkvermögens, die Theile selbst im Einzelnen zu betrachten, um sie desto genauer erwägen zu können. Daher hat man ganz natürlich die Philosophie

wie jede andere Hauptwiſſenſchaft (Mathematik, Medicin, Jurisprudenz u. ſ. w.) in mehrere einzelne Wiſſenſchaften zerlegt, welche bloße Theile der geſammten philoſophiſchen Erkenntniß ſind. Es muß aber bey Betrachtung oder Bearbeitung dieſer Theile immer die Idee des Ganzen dem Gemüthe vorſchweben, und man muß von Erwägung der einzelnen Theile immer wieder ſich zur Überſchauung des Ganzen erheben, wenn man nicht zu beſchränkten und einſeitigen Anſichten verleitet werden will. Eben darum ſoll jetzt die architectoniſche Methodenlehre die ſämmtlichen philoſophiſchen Wiſſenſchaften als Theile eines und deſſelben Ganzen darſtellen.

Anmerkung 2.

Die Fundamentalphiloſophie, als erſter Theil der Philoſophie, iſt die Wiſſenſchaft von der Möglichkeit der Philoſophie ſelbſt. Sie unterſucht daher die Principien der philoſophiſchen Erkenntniß überhaupt, und ſtellt diejenigen Grundſätze auf, welche für alle übrige philoſophiſche Wiſſenſchaften gültig, und von welchen dieſe abhängig ſind. Sie heißt eben darum Grundlehre oder Archologie. Auch kann ſie ſchlechthin die erſte Philoſophie (philosophia prima) ihrem Range nach genannt werden, ob ſie gleich ihrem Daſeyn nach die letzte unter den ausgebildeten philoſophiſchen Disciplinen iſt *). Sie iſt folglich auch das Orga-

*) Philosophia prima wurde ſonſt auch die Ontologie genannt; da dieſe aber nur als erſter Theil der Metaphyſik die Grundlage von dieſer beſondern philoſophiſchen Disciplin iſt, ſo kann die Ontologie

non für alle übrigen Theile der Philosophie. Denn diese enthalten lauter philosophische Erkenntnisse, welche nur als Folgesätze von den Lehrsätzen der Fundamentalphilosophie anzusehen sind. Daher kann man sehr schicklich alle übrigen philosophischen Wissenschaften unter dem Titel der Derivativphilosophie zusammen fassen und sie der Fundamentalphilosophie entgegen setzen.

Anmerkung 3.

Was hier Fundamentalphilosophie genannt worden ist, haben Einige auch Elementarphilosophie, Andere Transcendentalphilosophie genannt. Der erste Nahme ist darum nicht recht passend, weil die Fundamentalphilosophie selbst aus einer Elementarlehre und Methodenlehre besteht, mithin das Ganze nicht mit dem Theile einerley Nahmen führen kann. Die zweyte Benennung wäre an sich nicht ganz unschicklich, wenn man damit eine höhere, gleichsam über theoretische und practische Philosophie erhabene Wissenschaft anzeigen wollte. Da aber das Transcendentale das Ursprüngliche sowohl in Ansehung des Theoretischen als des Practischen bedeutet, so ist eigentlich die ganze Philosophie, wiefern sie nicht angewandte, sondern reine Philosophie ist (wovon tiefer unten die Rede seyn wird), transcendental. Man müßte also Transcendentalphilosophie im engern und weitern Sinne unterscheiden. In jenem Sinne

---

nur philosophia prima sensu relativo genannt werden. Die Fundamentalphilosophie aber ist als Grundlage der gesammten Philosophie philosophia prima sensu absoluto.

bedeutet der Ausdruck die philosophische Grundwissenschaft, in diesem die ganz reine Philosophie.

§. 128.

Da alle Thätigkeit des Gemüths entweder theoretisch oder practisch ist, so muß auch die Derivativphilosophie theils theoretisch theils practisch seyn. Die theoretische Philosophie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Ichs in Ansehung des Vorstellens und Erkennens, oder der Bestimmung des Subjectiven durch das Objective; die practische aber Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Ichs in Ansetzung des Strebens und Handelns oder der Bestimmung des Objectiven durch das Subjective.

Anmerkung.

Der Unterschied der theoretischen und practischen Thätigkeit ist bereits in der Elementarlehre (§. 75.) auseinander gesetzt worden. Jene ist immanent und ideal, diese transeunt und real. Übrigens heißt die theoretische Philosophie zwar auch Speculativphilosophie und die practische auch Moralphilosophie. Man muß aber dann den ersten Ausdruck im engern und den zweyten im weitern Sinne nehmen. Denn speculirt wird eigentlich auch in der practischen Philosophie, nähmlich über die Praxis selbst; und die schlechthin sogenannte Moral oder Sittenlehre macht nur einen Theil der practischen Philosophie aus. Die theoretische Philosophie betrifft eigent-

lich das Nothwendige, die practische das Freye in unserer Thätigkeit. Jene stellt daher Naturgesetze des menschlichen Geistes (leges physicae), diese Sittengesetze (leges ethicae) auf §. 81. Anm. 3.

§. 129.

Die theoretische Philosophie zerfällt wieder in drey Haupttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nähmlich die Denklehre (logica s. dianoeologia), die Erkenntnißlehre (metaphysica s. gnoseologia) und die Geschmackslehre (aesthetica s. callologia).

Anmerkung 1.

Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie theoretisch oder speculativ ist, betreffen

1) das bloße Denken oder das Denken als bloße innere Thätigkeit betrachtet, welches darin besteht, daß die Vorstellungen nur auf einander selbst bezogen werden, ohne weiter auf den Gegenstand, worauf sie sich außerdem noch beziehen mögen, Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Denken nennen. Hierauf bezieht sich die Logik, als erster Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch schlechtweg die Denklehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des bloßen Denkens beschäftigt. Das formale Denken kann mithin auch das logische, und die Logik selbst die theoretische Formalphilosophie heißen.

2) Das Denken eines bestimmten Gegenstandes oder das materiale Denken. Hierauf be-

zieht sich die theoretische Materialphilosophie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Denken kann erwogen werden

a) an sich oder überhaupt, wieferne sich die Vorstellungen auf einen Gegenstand als solchen beziehen und dieser dadurch als ein bestimmter Gegenstand erkanntwird. Hierauf bezieht sich die Metaphysik, als zweyter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Erkenntnißlehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Erkennens beschäftigt. Das materiale Denken als Erkenntniß überhaupt kann mithin auch das metaphysische heißen.

b) in besonderer Beziehung auf das Gefühl (der Lust und Unlust) wieferne die Vorstellung eines Gegenstandes ein solches Spiel der Erkenntnißkräfte bewirkt, daß aus der bloßen Contemplation des Gegenstandes dem Gemüthe ein uninteressirtes Wohlgefallen an demselben entspringt, wo also mit Empfindung dessen, was an einem erkannten Gegenstande schön (und erhaben) ist oder mit Geschmack gedacht wird. Hierauf bezieht sich die Ästhetik, als dritter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Geschmackslehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der Geschmacksurtheile beschäftigt. Das materiale Denken als ein geschmackvolles Denken kann mithin auch das ästhetische heißen *).

---

*) Die Ausdrücke Metaphysik und Ästhetik werden hier in ihrer alten Bedeutung genommen. Wir verstehen also hier unter dem ersten nur die Meta-

Anmerkung 2.

Man kann den Charakter, das Verhältniß und den Zusammenhang der drey Haupttheile der theoretischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft diese Philosophie die Übereinstimmung der Vorstellungen und Erkenntnisse

1) unter einander,

2) mit dem Objectiven an und für sich betrachtet, und

3) mit dem Objectiven in seiner Beziehung auf das Subjective, das Wohlgefallen; mithin das Wahre, wiefern es abhängt vom logischen, metaphysischen und ästhetischen Gebrauche des theoretischen Vermögens; folglich

1) die Richtigkeit im Denken — logische Wahrheit,

2) die Gründlichkeit im Erkennen — metaphysische Wahrheit, und

3) den Geschmack im Beurtheilen der Erkenntnißobjecte — ästhetische Wahrheit.

Physik als theoretische Wissenschaft, welche Kant Metaphysik der Natur nennt, und ihr die Metaphysik der Sitten engegensetzt. Denn diese ist nichts anders als Rechts- und Tugendlehre; gehört folglich zur practischen Philosophie. Den letzten Ausdruck aber verstehen wir so, wie ihn Baumgarten als Urheber verstanden hat. Denn die von Kant sogenannte transcendentale Ästhetik gehört zur Metaphysik oder Erkenntnißlehre, indem diese von den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit, von Raum und Zeit als Formen der Anschauung (und Empfindung) handeln muß.

§. 130.

Die practische Philosophie zerfällt ebenfalls in drey Hauptttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nähmlich die Rechtslehre (jus naturae s. dicaeologia), die Tugendlehre (ethica s. aretologia) und die Religionslehre ethico - theologia s. eusebiologia).

Anmerkung 1.

Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie practisch oder moralisch ist, betreffen

1) das bloße Handeln oder das Handeln als bloße äußere Thätigkeit betrachtet, welches darin besteht, daß die Bestrebungen sinnlich-vernünftiger Wesen nur als äußere Erscheinungen sich auf einander beziehen und wechselseitig beschränken, ohne weiter auf die zum Grunde liegenden Absichten oder Gesinnungen und deren Angemessenheit zum absoluten Pflichtgebothe der Vernunft Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Handeln nennen. Hierauf bezieht sich das Naturrecht, als erster Theil der practischen Philosophie, welcher richtiger die Rechtslehre genannt wird, weil das natürliche Recht selbst das Object der Wissenschaft ist. Das formale Handeln kann mithin auch das juridische, und die Rechtslehre selbst die practische Formalphilosophie heißen.

2) Das Handeln mit Zweck oder nach den zum Grunde liegenden Gesinnungen und Absichten, das materiale Handeln. Hierauf bezieht sich die practische Materialphiloso-

phie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Handeln kann erwogen werden

a) an sich oder überhaupt, wieferne sich unsere Bestrebungen auf gewisse Maximen als innere Bestimmungsgründe derselben und dadurch auf ein unbedingtes Pflichtgesetz als oberste Norm aller Maximen beziehen. Hiervon handelt die Ethik oder Moral im engern Sinne (§. 128. Anm.) als zweyter Theil der practischen Philosophie, welcher schicklicher die Tugendlehre genannt werden kann, weil das tugendhafte Handeln das eigentliche Object dieser Wissenschaft ist. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann aber auch das ethische oder moralische heißen, sobald man diese Ausdrücke nur im engern Sinne nimmt, in welchem die Tugendlehre auch eine Sitten- oder Pflichtenlehre genannt wird.

b) in besonderer Beziehung auf den Endzweck (der Vernunft), wieferne die Bestrebungen vernünftiger Wesen auf ihren Zustand, als Besitz des höchsten Gutes, bezogen werden, an dessen mögliche Realisirung wir practisch zu glauben genöthigt sind. Hiervon handelt die Ethikotheologie, als dritter Theil der practischen Philosophie, welcher auch die Religionslehre genannt werden kann, weil der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, als Grundlehren aller Religionen, den Hauptgegenstand dieser Wissenschaft ausmachen. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann mithin auch das religiöse Handeln heißen (§. 84.) *).

*) Man sagt zuweilen auch natürliche Rechtslehre, natürliche Sitten- oder Tugendlehre, und na-

Anmerkung 2.

Man kann den Charakter, das Verhältniß und den Zusammenhang der drey Haupttheile der practischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft diese Philosophie die Übereinstimmung der Bestrebungen und Handlungen

1) unter einander,

2) mit dem Objectiven (dem unbedingten Pflichtgebothe) an und für sich betrachtet, und

3) mit dem Objectiven in seiner Beziehung auf das Subjective, die Seligkeit; mithin das Gute, wiefern es abhängt vom juridischen, ethischen und religiösen Gebrauche des practischen Vermögens; folglich

1) die Rechtlichkeit im Verhalten — juridische Güte,

---

türliche Religionslehre, um diese Wissenschaften als philosophische von den ihnen entsprechenden juristischen und theologischen Wissenschaften, welche positiv oder historisch-statutarisch sind, zu unterscheiden. Allein jener Beysatz ist nicht nöthig, weil es sich von selbst versteht, wenn Rechtslehre, Tugendlehre und Religionslehre schlechtweg gesagt wird, daß die philosophischen Wissenschaften dieses Nahmens zu verstehen sind. Auch kann jener Zusatz Mißverständnisse veranlassen, wenn man das Wort Natur in materialer und nicht in formaler Bedeutung nimmt. Denn ein eigentlich physisches Recht, eine physische Tugend und eine physische Religion sind Undinge. Recht, Tugend und Religion hängen nicht von der Natur außer uns, sondern von der moralischen Anlage in uns ab, welche man zuweilen auch die moralische Natur des Menschen nennt.

2) die Rechtschaffenheit in der Gesinnung — ethische Güte, und

3) die Gottseligkeit im ganzen Lebenswandel oder die Frömmigkeit — religiöse Güte.

§. 131.

Jede einzelne Disciplin der Derivativphilosophie kann theils als rein rationale, theils als empirisch rationale Wissenschaft behandelt und ihr daher ein reiner und ein angewandter Theil gegeben, folglich auch die ganze Philosophie in die reine und angewandte eingetheilt werden.

Anmerkung 1.

In der Denklehre, Erkenntnißlehre u. s. w. müssen zuförderst die Gesetze, welche sich auf die verschiedenen Arten der Thätigkeit des Ichs beziehen — je nachdem diese den Gegenstand der Untersuchung in jeder besondern Disciplin ausmachen — so dargestellt werden, wie es der Urform des Ichs angemessen ist, d. h. lediglich nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. Sodann kann man aber auch die verschiedenen Arten der Thätigkeit des Ichs unter denjenigen Modificationen erwägen, welche in Rücksicht ihrer Statt finden, wenn und wieferne sie sich auf gewisse in der Erfahrung gegebene Gegenstände und davon abhängende Bedingungen der Anwendung beziehen. Jene Darstellung ist rein philosophisch, diese empirisch philosophisch. Man kann daher nicht bloß dieser oder jener, sondern allen philosophischen Disciplinen, die zur Derivativphilosophie gehören — denn die Fundamentalphilosophie ist vermöge ihrer Natur

bloß rational oder rein philosophisch — einen reinen und einen angewandten Theil geben. Allein der angewandte Theil gehört eigentlich nicht in die Philosophie, wieferne sie als System oder Wissenschaft ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze ausmachen soll, sondern er ist nur als ein Anhang zu jeder besondern Wissenschaft zu betrachten, dessen Inhalt und Umfang wegen der Unendlichkeit der Erfahrungsgegenstände und der davon abhängenden Mannigfaltigkeit empirischer Bedingungen unserer theoretischen und practischen Thätigkeit sich nicht erschöpfend und präcis bestimmen läßt. Daher ist auch für die sogenannte empirische Philosophie keine feste Gränzbestimmung möglich, sondern sie ist einer unendlichen Erweiterung fähig und befaßt eigentlich alle empirisch rationale Wissenschaften, welche nicht mathematisch sind, in oder unter sich. Indessen ist es rathsam, der empirischen Philosophie nur so viel Theile zu geben, als die reine hat, und jedem Theile der reinen Philosophie den correspondirenden Theil der empirischen sogleich beyzufügen, wie dieß in Ansehung einiger Disciplinen (z. B. der Logik, Moral) schon von manchen Bearbeitern geschehen ist.

Anmerkung 2.

Die rein philosophische Erkenntniß ist, wie alle reine Erkenntniß, eine Erkenntniß a priori; nicht als wenn sie vor aller Erfahrung in uns vorhanden, gleichsam angeboren wäre — denn alle Erkenntniß, mithin auch die philosophische, entsteht erst in und mit der Erfahrung, d. h. indem und nachdem wir in der Zeitreihe etwas wahrgenommen haben, und ist in so fern Erkenntniß

a posteriori — sondern weil sich die rein philosophische Erkenntniß auf das Ursprüngliche in uns bezieht. Dieses aber muß als aller Erfahrung vorhergehend gedacht werden, denn es hängt selbst die Möglichkeit der Erfahrung davon ab, es liegt also als Bedingung der Erfahrung als dem Bedingten zum Grunde, muß folglich a priori bestimmt seyn. Das Ursprüngliche in uns (die Vermögen, Gesetze und Schranken unserer Thätigkeit) kann jedoch natürlicher Weise nicht eher zu unserem Bewußtseyn gelangen, d. h. philosophisch erkannt werden, als bis wir schon thätig gewesen sind, bis sich unsere ursprüngliche oder a priori bestimmte Handlungsweise nach und nach an gegebenen Objecten entwickelt und gleichsam realisirt hat, also nur in und mit der Erfahrung. Daher muß eben der Philosoph von Thatsachen des Bewußtseyns, welche innere Erfahrungen sind, ausgehen, um vermittelst derselben das Ursprüngliche in sich selbst zu erforschen. Aber daraus folgt nicht, daß die auf diese Art bewirkte Erkenntniß selbst empirisch oder a posteriori sey. Denn dieß ist nur diejenige Erkenntniß, welche sich auf etwas bezieht, das uns erst durch Erfahrung gegeben wird, z. B. auf die Menschen, Thiere, Pflanzen u. s. w. die wir um uns her wahrnehmen. Das Ursprüngliche in uns selbst aber kann nicht durch Erfahrung gegeben seyn, weil wir die Erfahrung selbst dadurch uns erst erwerben und alles Empirische darnach beurtheilen. Die Erkenntniß des Ursprünglichen ist also auch wesentlich von der Erkenntniß des Empirischen unterschieden. Sie entspringt nicht wie diese aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft selbst, wieferne sie philosophirende Ver-

nunft ist, d. h. wieferne die Intelligenz ihre höhere Erkenntnißkraft auf sich selbst absichtlich richtet und dadurch eine Erkenntniß von sich selbst aus sich selbst erzeugt oder vom gemeinen Bewußtseyn zu einem philosophischen sich erhebt (§. 74. Anm. 5., §. 96 und 97. und §. 124.). Eben darum ist auch die rein philosophische Erkenntniß ihrem wesentlichen Charakter nach durchaus transcendental und die gesammte reine Philosophie (reine Logik, reine Metaphysik u. s. w.) eine Transcendentalphilosophie. Wird daher die Fundamentalphilosophie vorzugsweise so genannt, so ist der Ausdruck dann im engern Sinne zu nehmen (§. 127. Anm. 3.).

§. 132.

Das System der Philosophie muß nach dem Bisherigen aus folgenden Theilen bestehen:

I. Fundamentalphilosophie oder Grundlehre (Archologie).

II. Derivativphilosophie.

A) Theoretische oder Speculativphilosophie.

1) Theoretische Formalphilosophie — Logik oder Denklehre (Dianöologie).

a) reine. b) angewandte.

2) Theoretische Materialphilosophie.

a) Methaphysik oder Erkenntnißlehre (Gnoseologie).

α) reine. β) angewandte.

b) Aesthetik oder Geschmackslehre (Callologie).

α) reine. β) angewandte.

B.) Practische oder Moralphilosophie.

1) Practische Formalphilosophie — Naturrecht oder Rechtslehre (Dikäologie).

a) reine. b) angewandte.

2) Practische Materialphilosophie.

a) Ethik oder Tugendlehre (Aretologie).

α) reine. β) angewandte.

b) Ethicotheologie oder Religionslehre (Eusebiologie).

α) reine. β) angewandte.

Anmerkung.

Die Alten, welche bey Eintheilung der Wissenschaften überhaupt nicht genau verfuhren, theilten die Philosophie gewöhnlich in drey besondere Disciplinen und nannten dieselben Dialectik (pars rationalis), Physik (pars naturalis) und Ethik (pars moralis). Ihre Dialectik war so viel als unsere Logik, obwohl sie diese Wissenschaft mehr als Disputirkunst behandelten. Ihre Physik war großen Theils metaphysisch, und ihre Ethik umfaßte alle Theile der practischen Philosophie. Einige setzten noch als vierten Theil die Politik (pars civilis) hinzu, welche theils juridische (insonderheit staatsrechtliche) theils eigentliche politische (die Klugheit in Verwaltung privater und öffentlicher Angelegenheiten betreffende) Untersuchungen enthielt. Wie unvollständig und unlogisch diese

Eintheilung war, erhellet von selbst. In neueren Zeiten hat man die Theile der Philosophie oder die einzelnen philosophischen Wissenschaften verschiedentlich angegeben und angeordnet, und zur Philosophie überhaupt bald mehr bald weniger gerechnet, weil man den Begriff dieser Wissenschaft verschiedentlich bestimmte, von dieser Bestimmung aber nothwendig auch die Bestimmung des Inhalts und Umfangs der Wissenschaft abhängt. Wenn also jemand in unserer systematischen Classification der philosophischen Wissenschaften einige vermißt, so rechnen wir entweder dieselben gar nicht zu den philosophischen Wissenschaften, oder wir betrachten sie nur als Theile der hier angegebenen Wissenschaften. So gehört die sogenannte empirische Psychologie gar nicht zur eigentlichen Philosophie, sondern zur empirischen Menschenkunde, Anthropologie genannt, welche besteht aus einer empirischen Somatologie und einer empirischen Psychologie, nebst einem dritten Theile, welcher den Menschen im Ganzen als einen bloßen Erfahrungsgegenstand betrachtet. Daß man die empirische Psychologie so häufig in das System der Philosophie aufgenommen und sogar an die Spitze desselben gestellt hat, kommt daher, daß man den Charakter beyder Wissenschaften verkannte, und theils in die Philosophie eine Menge empirischer Untersuchungen über den Menschen als ein Sinnenobject, theils in die Psychologie eine Menge transcendentaler Untersuchungen einmischte. Die empirische Psychologie bleibt also aus dem Systeme der Philosophie mit Recht verwiesen; die sogenannte rationale Psychologie (transcendente Seelenlehre) aber ist wie die Ontologie, ratio-

nale Cosmologie und rationale Theologie (transcendente Welt- und Gotteslehre) nur ein besonderer Theil der Metaphysik. Die moralische Anthropologie, welche manche auch als eine besondere philosophische Wissenschaft aufgeführt haben, ist nichts anders als angewandte Tugendlehre. Politik (als Klugheitslehre in öffentlichen und Privatsachen) und Ökonomik (als Haushaltungskunst) gehören gar nicht in das System der philosophischen Wissenschaften, ob sie gleich von Einigen dazu gerechnet worden sind. Sie machen mit der Pädagogik, Phisiognomik und andern ähnlichen Disciplinen ein eigenes System von Wissenschaften aus, welche man zusammen genommen anthropologische nennen kann. Die Vernunftkritik endlich, welche Kant selbst (in der Krit. d. reinen Vern. S. 869. Ausg. 3.) als eine besondere philosophische Wissenschaft aufführt, ist als Kritik nur Propädeutik, wie er sie auch selbst nennt, als wissenschaftliche Untersuchung aber gehören ihre Lehrsätze theils zur Fundamentalphilosophie, theils zur Metaphysik, theils zur reinen Philosophie überhaupt. Sie kann also nicht unter einem eigenen Titel als philosophische Disciplin aufgeführt werden.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Fundamentalphilosophie

Wien 1818

Ph.u. 295 a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046257-3